بسم الله الرحمن الرحيم

هو مولانا نعم المولى ونعم النصير

الحاشية لمولينا محمد يعقوب البنانى

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوى الحسابى

مكتبة رشيدية

مركز روذ كونته . فون: ١٦٢٢٦٣

هُوَ مَوْلٰيكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيْر

وفق الله الملك العلام لطبع هذا الكتاب وظهر بالطاف الرحمن على نطاع هذا الكتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعرب

قمر المدر

حاشية مولينا محمد يعقوب النانوتوي

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوي الحيامي

بإمداد العالم الفاضل المسعود مفتي مولينا محمود دام إفاضاته وألبائه الأمجاد وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين آمين

مكتبه رشيديه

سركي روڈ ○ كوئٹه ○ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ والمعيد الحكيم الفعال لما يشاء ومايريد والصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد المصطفى وعلى آله واصحابه اهل الكرم والهدى وبعد فيقول العبد المفتقر الى الفضل الربانى محمد يعقوب النبالى

قال المصنف رفع الله تعالى قدره اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة اعلم ان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع وهو فى اللغة ما يبتنى

عليه الشيء ثم نقل في العرف الى الراجح والقاعدة
الكلية والدليل وهو المراد ههنا ويمكن ان يحمل على
الاول ويراد الاخير بقرينة المقام والشرع في الاصل
بمعنى الاظهار وهو اما بمعنى الشارع فيكون المعنى الاضافة
التي نصبها الشارع والاضافة لتعظيم المضاف اليه
او بمعنى المشروع اي الادلة التي تثبتها المشروع
فيكون المقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه ويمكن
ان تجعل لتعظيم المضايف فانها تفيد كونها اصولا
بعض الشرعيات وفيه من الفخامة ما لا يخفى وقد ترك
هذا الوجه الشارح المحقق واللام في الشرع بدل

من المضاف اليه ويكون الشرع بمعنى الاظهار اى دلة اظهارا لاحكا
وكما يعلم من الدليل حكمه كذلك يعلم منه شرعيته او هو اسم
لهذا الدين المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعم الاصول
والفروع وحينئذ تكون الاضافة كاضافة الراس الى الزيد الكتاب
والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من
هذه الاصول حكم اولا ان الاصول ثلثة ثم ذكر ان القياس اصل
رابع تنبيها على انه اصل وليس باصل كامل فان الاصل الكامل هو
المستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع كالكتاب بخلاف الاصل
الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة
مبنيا عليه فانه اصل ليس بكامل والاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في
نفس الدلالة على الحكم فان المستند به لا يفتقر الى ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاصل
به لا يمكن بدون اعتبار الاصول الثلثة والعلة المستنبط منها والخوف بالغفلة عن التنبيه

صرح بانه مستنبط من هذه الاصول الثلثة ويمكن ان يقال حصر اصول
الشرع فى الثلثة ويخرج القياس عنها لان الشرع اعم من الفقه لتناوله
العلل والاسباب والشروط والاحكام والقياس لا مدخل له فيما سوى
الاحكام فقوله والاصل الرابع ليس اصلا له بالنسبة الى مجموع الشرع
بل بالنسبة الى ما هو فرع وكونه
اصلا رابعا لا يقتضى ان يكون اصلا للشرع كالاصول الثلثة وقوله
المستنبط اشارة الى عدم صلاحيته لذلك لعدم صلاحية الرأى
الذى هو مبنى الاستنباط له ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين
فانهم المرادون بمطلق الامة وانما لم يقل والاجماع للتنبيه على ان الاجماع
انما يعتبر حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم
اذ لا فائدة فى اعتباره فى زمانه ووجه الضبط ان الدليل الشرعى
اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز
الصلوة وحرمة القراءة على الجنب فالكتاب والا فالسنة والثانى
ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطا فهو الاجماع والا
فالقياس اما الكتاب فى اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب فى الشرع
على كتاب الله تعالى المنزل على رسولنا فالقرآن مصدر بمعنى القراءة ثم

غلب في العرف على المجموع المعين من كتاب الله وهو لكونه
اشهر من لفظ الكتاب في هذا المعنى جعله تفسيرا
وتعريفا لفظيا له وباقي الكلام تعريفا للقرآن والشارح
المحقق جعله داخلا في الحد فيرد عليه ذكر المحدود
في الحد ولا يرد على ما ذكرنا لان التعريف اللفظي قد
تم به وحمل القرآن على معنى المقروء بعيد عن الفهم ثم
انهم ذكروا تعريفه مع كونه ظاهر التنبيه على ان المراد
بالقرآن كما يصح ان يكون هو المجموع يصح ان يكون المراد
ما يطلق عليه هذا الاسم من الكل والجزء لا الكل
فقط فان الكتاب والقرآن يطلقان على المجموع وعلى كل جزء

قدم الدين عفى عنه

١٢ قوله ثم غلب الخ لا يتوهم انه من الاعلام الغالبة لان العلم الغالب اما مضاف او ذو اللام كابن عباس غلب على عبد الله من بين اخوانه وكالنجم وانما لم يذكر المعنى المصدري للكتاب هو الكتابة وذكر للقرآن ولم يقل فيه انه بمعنى المقروء مطلقا غلب على المجموع المعين كما قال ههنا لان الكتاب في اللغة جاء بمعنى الكتابة والمكتوب فذكر ههنا ما هو الاسبق الا غلب فيه بخلاف القرآن فانه لم يجئ بمعنى القراءة التصريح

١٣ قوله ثم غلب في عرف الشرع دفع ما يرد من وجوه الاول ان الكتاب لما كان بمعنى المكتوب فيدخل في تعريفه الكتب المدونة وغيرها من الكتب السماوية مع انها ليست من الادلة والكلام فيها والثاني ان الاصولي يبحث عن الادلة لا عن المكتوب

والثالث انه لا يصح حمل
القرآن على الكتاب لانه
ليس بمعنى المكتوب فلا

٦

اتحاد بينهما وسيحل ما تقتضيه وتوجيه الدفع ظاهر ولما ورد على هذا الجواب ان الكتاب بكلا المعنيين ذات مع الصفة فان المكتوب والمنزل ذاتهن مع الصفة و القرآن مصدر بمعنى القراءة فلا يصح حملا يضا قال الشارح له دفع هذا الايراد ثم غلب اى القرآن في العرف على المجموع المعين آه وهو ايضا ذات مع الصفة

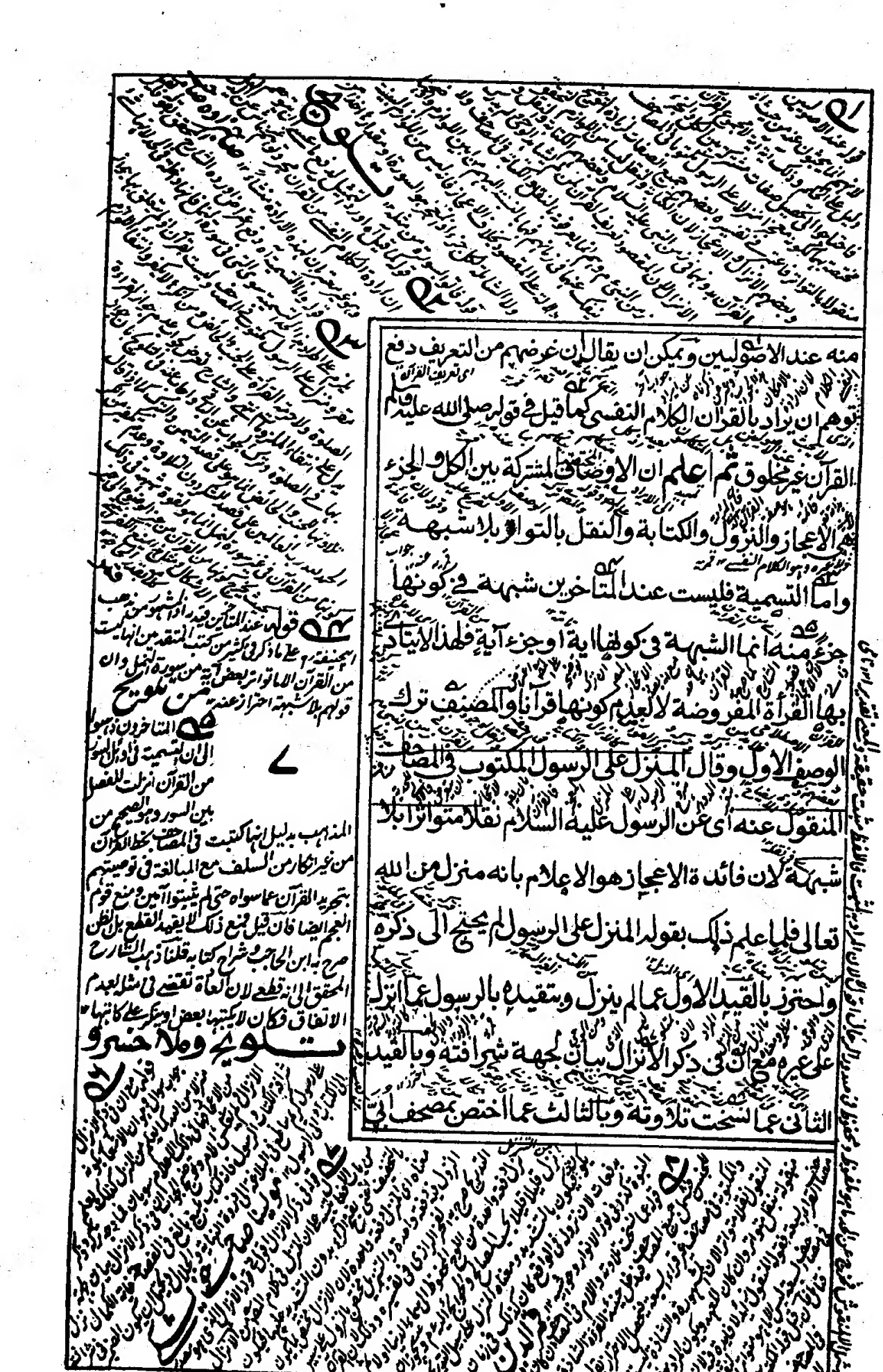
مولينا صاحب خيالي

ع

صفة كالمكتوب فلما كان بينهما شبه بالصفة كالآلة وليس بصفة كالمكتوب كذا في الحبيبي على التلويح

ضياء الدين

منه عند الاصوليين ويمكن ان يقال ان غرضهم من التعريف دفع
توهم ان يراد بالقرآن الكلام النفسي كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم
القرآن غير مخلوق ثم اعلم ان الاوصاف المشتركة بين الكل والجزء
كالاعجاز والنزول والكتابة والنقل بالتواتر بلا شبهة
واما التسمية فليست عند المتاخرين شبهة في كونها
جزءا منه انما الشبهة في كونها اية او جزء آية فلهذا لا يتادى
بها القراءة المفروضة لانعدام كونها قرآنا والمصنف ترك
الوصف الاول وقال المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول عنه اي عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا
شبهة لان فائدة الاعجاز هو الاعلام بانه منزل من الله
تعالى فلما علم ذلك بقوله المنزل على الرسول لم يحتج الى ذكره
واحترز بالقيد الاول عما لم ينزل وبتقييده بالرسول عما انزل
على غيره مع ان في ذكر الانزال بيان لجهة شرافته وبالقيد
الثاني عما نسخت تلاوته وبالثالث عما اختص بمصحف ابي

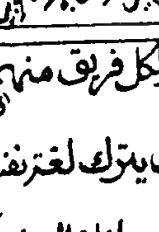


مما نقل عنه بطريق الآحاد ويقوله بلا شبهة عما اختص بمصحف
ابن مسعود رض مما نقل عنه بطريق الشهرة وهذا مبنى على ان
المشهور احد قسمي المتواتر على ما هو راى الخصاص والمجرد دفع
وهم ذهاب الذهن الى خلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور
وقال الشارح المحقق انما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام
لا تتوقف عليه وانما تتوقف على ما ذكر من الاوصاف وفيه
نظر لان ثبوت الاصالة بدون الكتابة ايضا وهو اى القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء اراد بالنظم
اللفظ مطلقا حيث قسم الى العام والخاص وغيرهما وكثيرا ما يطلق
على ترتيب الالفاظ مرتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق
ما يقتضيه الطبع لا توالبها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف
ما اتفق وعلى الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ووجه اختيار النظم
على اللفظ رعاية للادب فانه حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ
فانه حقيقة فى الرمى واشارة الى ان كلماته كالدرر وانما قال فى قول

الكتاب بكلها او بعضها قطع وفى الثانى ظن وفى الثالث شك
فلا يجوز فى دعوى ان الكل او البعض من المتواتر
الاستدلال بالاعجاز لان الظن والشك لا يغنيان من الحق شيئا
وهو على التذكر والتذكر موقوف
على الكتابة بناء على ما قالوا الحفظ
فرد المكتوب صاحبزاده صاحب
او نقول ان هذا التعريف بالنظر
الى من لم يدرك سماع الوحى ولم يحضر الى النبى ع وهم انما
يعرفون الكتاب بهذه الاوصاف اعنى الكتابة والنقل
والنزول دون الاعجاز فتكون هذه الاوصاف لائقة للكتاب
دون الاعجاز ملا صاحب جونپورى
قوله وهو اى القرآن الخ اشارة الى ان الضمير راجع الى
الموصول المذكور بعده وهو ما نقل عنه الخ
قوله اسم للنظم والمعنى الخ اشارة الى ان الاوصاف
المذكورة بعد هذا لا تليق الا بالنظم فلا بد من ارادته
من القرآن وان كان اسما للمعنى ايضا
قوله اراد بالنظم اللفظ الخ اشارة الى ان النظم
ليس بمعناه المصدرى بل بمعنى المنظوم
قوله على ترتيب الالفاظ الخ اشارة الى ان النظم
ليس بمعناه المصدرى بل بمعنى المنظوم
قوله ما يقتضيه الطبع الخ اشارة الى ان النظم
ليس بمعناه المصدرى بل بمعنى المنظوم
قوله وعلى الالفاظ المترتبة الخ اشارة الى ان النظم
ليس بمعناه المصدرى بل بمعنى المنظوم
قوله فانه حقيقة فى جمع اللؤلؤ الخ اشارة الى ان النظم
ليس بمعناه المصدرى بل بمعنى المنظوم

عامة العلماء لان بعضهم ذهب الى انه اسم للمعنى فقط دون
اللفظ وزعم انه مذهب ابيحنيفة رح بدليل جواز القراة بالفارسية
عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراة القران فرض مقطوع
به فرد للمصنف زعمهم اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب
ابيحنيفة رح ودليلهم ثانيا بقوله الا انه اى اباحنيفة لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
لان مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود والمعنى هو
المقصود لاسيما في الصلوة فرخص في اسقاط لزوم النظم
ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتم
بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير
ماولة ولا محتملة للمعنى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة
بقراة التفسير وتوضيحه انه انزل القران اولا بلغة قريش لانه
افصح اللغات فلما تعسرت قراته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي عم
واذن بتلاوته بسائر اللغات وسقط وجوب تلك اللغة واتسع

الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم فلما
جاز للقريش ان يترك لغة نفسه ويقرء بلغة بني تميم مع كمال قدرته
على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصوره عنها
وانما قال خاصة لان النظم ركن لازم كالمعنى في غيرها من الاحكام من
وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم غير منزل وحرمة كتابة
القرآن بالفارسية وحرمة المداومة بالفارسية حتى لو قرء الجنب
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم والاصح
انه رجع عن هذا القول قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله تعالى ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي قال ابو يسر هذه
مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد معنى ما قاله ابو حنيفة وقد صنف
الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف هذا ولابي حنيفة
على الاول قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وظاهر ان نظم القرآن
لم يكن فيها فبقي المعنى واذا تعارضت الادلة جوز سقوط النظم
في حالة الصلوة وهي حالة المناجاة ثم هذا الاختلاف مختص بالفارسية



لكونها قريبة من العربية في لفظها على ما قيل او غير مختص بها
واما وجوب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية للاحتياط لوجود
الركن الاصلي المقصود اعني المعنى واقسام النظم والمعنى فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع
اما احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين
ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام
الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر
سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ
وبعضه امثال مع انها لخارجة عن الاقسام الاربعة من حيث
كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك
ووجه كون التقسيمات اربعة ان اللفظ الدال على المعنى لا بد له
من الوضع ودلالته على المدلول واستعماله فيه فتقسيم اللفظ
بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان
كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو

تحريره من وجوه الاول ما قال ان حمل الاربعة على اقسام النظم والمعنى لا يصح لان اقسام النظم والمعنى عشرون والثاني ايضا مما لا يخفى ان قول المصنف مخالف عن سائر العلماء لانهم قالوا ان اقسامها عشرين والثالث ما اورد صاحب التلويح بقوله فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض انتهى اذ الجنس يجتمع مع الحقيقة وكذا غيره مع الآخر ولتوضيح الدفع عن الايرادين الاولين ان الاقسام في كلام المصنف بمعنى التقسيمات من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام

قمر الدين

قوله كيلا يرد ذلك اي القصص والمواعظ والامثال ونحوها توضيح هذا المقال انه لو قال المقصود اقسام النظم والمعنى اربعة ربما يذهب ذهن السامع الى الاقسام التي ذكرنا لان ذلك ايضا اقسام النظم والمعنى فلما قال فيما يرجع آه اندفع توهم ارادة الاقسام التي هي غير راجعة الى معرفة الاحكام فالحاصل انها كانت داخلة بحسب نفس الامر لكونها من اقسام النظم والمعنى لكنها خارجة من حيث نظر الباحث فان الاصولي لا يبحث عنها فلذا اورد هذا القيد واخرجها عن الاقسام

قمر الدين

قوله وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها لخارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

قمر الدين

قوله وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها لخارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

قمر الدين

قوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها لخارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

قمر الدين

قوله وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها لخارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

الثاني والاقسام هو الرابع وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث

فهذه الاقسام يجوز ان تجعل اللفظ الدال على المعنى كما فعله صاحب

التوضيح ويجوز ان تجعل اللفظ والمعنى بان يكون النظم والمعنى جميعا

داخلين في كل قسم او تجعل الثلثة الاول ما هو وصفة اللفظ والرابع

ما هو وصفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود او الثابت

بمعنى النظم لغة او بزيادة على النص ثبت شرط الصحة الاول في وجوه

النظم صيغة ولغة اى وضعا لان الصيغة هي الهيئة العارضة

للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على البعض

واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة الحروف وجوهرها

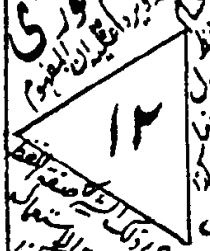
بقرينة انضمام الصيغة اليها وكما ان الواضع عين حروف ضرب

باذاء معنى مخصوص عين هيئته باذاء المعنى الماضي فاللفظ لا يدل على

معناه الا بوضع المادة والهيئة فبعد ذكرهما عن وضع اللفظ وهي

اى وجوه النظم صيغة ولغة اربعة لانه ان دل على معنى واحد

فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام



وان دل على معان فان ترجح البعض على البعض الباقي فهو المأ
والا فهو المشترك الخاص وهو كل لفظ ذكر كلمة كل في التعريف
وان كان لا يناسب مقام التعريف ليعلم منه طرد التعريف
صرح بها وهو استلزام الحد للمحدود فكانهم قالوا الخاص لفظ الخ و
قالوا كلما صدق اللفظ الموصوف بما وصف يصدق عليه الخاص
فالتعريف انما هو للحقيقة وذكر كلمة كل لاحاطة الافراد و
انما ذكر اللفظ ههنا مع انه علم مما سبق ان هذه الوجوه و
اللفظ والمعنى للتنبيه على ان الخصوص من صفات الالفاظ
حقيقة وضع خرج به المهملات لمعنى اى بجنس المعنى فيتناول

١٣

ف٥ قوله صاحب جيون

ف٤ قوله صاحب

ف٣ قوله صاحب

ف٢ قوله صاحب

ف١ قوله صاحب

ف٦ قوله صاحب

ف٧ قوله صاحب

ف٨ قوله صاحب

ف٩ قوله صاحب

ف١٠ قوله صاحب

ف١١ قوله صاحب

ف١٢ قوله صاحب

ف١٣ قوله صاحب

لما هو موضوع لمعنيين او اكثر وقد حمله الشارح المحقق على المعنى
الواحد والامام فخر الاسلام قيد المعنى بالواحد فخرج به المشترك
معلوم على الانفراد خرج به المشترك والعام فان كلا واحد منهما
وان كان موضوعا للمعنى الا انه ليس على سبيل الانفراد فان الانفراد
مقابل للانتظام الذي ذكره في العام والاشتراك الذي ذكره في المشترك
والمراد بالمعنى مدلول اللفظ ثم ان الخصوص وان كان يعم الشخصي
والنوعي والجنسي الا ان الخصوص الشخصي لما كان كاملا اخرجه
عنه وذكره بقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قال
الشارح المحقق انما ذكر الاسم هيهنا دون اللفظ لان ما يدل على
الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف
القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف
ايضا ثم قال وان كان المراد منه اي من المعنى المذكور في قوله وضع
لمعنى ما هو القائم بالغير كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسم
الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو خاص

وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو يسر الخاص ما يتناول
فردا كالرجل والمرءة والغرض من تحديد القسمين كل قسم عليحدة
هو الاشارة الى ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات بخلاف
العموم فانه لا يجرى الا فى المسميات ولهذا ذكر فى تعريف المشترك
هو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام ليكون
اشارة الى ان الاشتراك يجرى فى القسمين كالخصوص واعترض
عليه بانه لا شك ان قولنا كل علم كذا عام وانما نفى العموم عن
المعنى الذى هو باذاء اللفظ لانه من صفات الالفاظ كالخصوص كما
اشار اليه المصنف علة لانه قال المحقق فى شرح المختصر ان العموم
من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة واما فى المعنى فاذا قيل انه عام هل هو حقيقة ام

ميان قم الدين

ففيها ثلاثة مذاهب أولها انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيها
انه يصدق مجازا وثالثها هو المختار انه يصدق حقيقة وموصوف
العموم للمعنى باعتبار شموله لافراد متعددة باعتبار التحقق فيها كعموم
الخصب في البلاد باعتبار افراده فيها واعلم انه لم يتعرض لبيان
حكم الخاص لانه لا خلاف فيه بين الجمهور وكان من المشهور انه متناول
لمدلوله قطعا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلاثة
قروء يتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق
وجوب التربص به والمراد بالقطع ان لا يكون ثمة احتمال ناشئ عن
دليل لان لا يكون له احتمال اصلا وهذا جعل حكم الخاص في حكم
العام مشبها به مع انه غير مذكور تشابقا والعام وهو كل لفظ
ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى المراد بالانتظام الاشتمال
وخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر واما الاول فلان
المشترك لا ينتظم لمعانيه والمراد من المسميات المدلولات الا الاشخاص
التي تقابل بالمعاني التي هي باذاء الاعيان حتى يكون هذا احترازا عن

المعانی لان العموم لا یجری فی المعانی کما قال الشارح المحقق والمراد من
قوله جمعا من المسمیات ما فوق الاثنین فان التثنیة کاسماء العدد
داخلة فی الخاص ثم انه لم یعتبر الاستغراق فی تعریف العام تبعا لما علیه
اکثر علمائنا وراء النهر وحینئذ یدخل فیه الجمع المنکر فانحصرت الاقسام
فی الاربعة وصاحب التوضیح ذکر الجمع المنکر مقام الماول واسقطه
عن البیان وفائدة الخلاف علی ما ذکره الشارح فظهر فی العام الذی خص عنه
البعض فعندهم لا یجوز التمسک بعمومه لانه لم یبق عاما وعند غیرهم
یجوز لبقاء معنی العموم باعتبار بقاء معنی الجمعیة ثم ان الجمع المنکر عند
البعض مستغرق کثمرة خیر من جرادة وعند البعض غیر مستغرق
کما هو الظاهر مع کونه عاما وعند من اشترط الاستغراق فی العام
کما هو مختار المحققین یکون الجمع الغیر المستغرق واسطة بین
الخاص والعام وقوله لفظا او معنی تفسیر للانتظام فالاول ما یدل
بصیغته علی الشمول کصیغ الجموع والثانی ما یکون الشمول فیه
باعتبار المعنی دون الصیغة کمن وما والقوم والرهط فانها عامة

ف قوله جمعا من المسمیات ما فوق الاثنین فان التثنیة کاسماء العدد
داخلة فی الخاص ثم انه لم یعتبر الاستغراق فی تعریف العام تبعا لما علیه
اکثر علمائنا وراء النهر وحینئذ یدخل فیه الجمع المنکر فانحصرت الاقسام
فی الاربعة وصاحب التوضیح ذکر الجمع المنکر مقام الماول واسقطه
عن البیان وفائدة الخلاف علی ما ذکره الشارح فظهر فی العام الذی خص عنه
البعض فعندهم لا یجوز التمسک بعمومه لانه لم یبق عاما وعند غیرهم
یجوز لبقاء معنی العموم باعتبار بقاء معنی الجمعیة ثم ان الجمع المنکر عند
البعض مستغرق کثمرة خیر من جرادة وعند البعض غیر مستغرق
کما هو الظاهر مع کونه عاما وعند من اشترط الاستغراق فی العام
کما هو مختار المحققین یکون الجمع الغیر المستغرق واسطة بین
الخاص والعام وقوله لفظا او معنی تفسیر للانتظام فالاول ما یدل
بصیغته علی الشمول کصیغ الجموع والثانی ما یکون الشمول فیه
باعتبار المعنی دون الصیغة کمن وما والقوم والرهط فانها عامة

من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ
الخصوص وحكمه اى الاثر الثابت به انه اى العام يوجب الحكم الظاهر
ان المراد به الحكم الشرعى وقد فهم من التوضيح ان المراد به اسناد امر
الى آخر فيما يتناوله قطعا ويقينا اى على وجه ينقطع به ارادة الغير
وارادة التخصيص عنه بمعنى انه لا يحتمله احتمالا ناشيا عن دليل
وهو المراد من كلام الشارح واليقين هو العلم وزوال الشك فان
الشك يوجب تساوى الطرفين كالخاص فيما يتناوله وهو اى ايجاب
الحكم بطريق القطع المذهب المختار عندنا خلافا للشافعى فان العام عنده
يوجب الحكم بطريق الظن الا اذا لحقه خصوص معلوم اى كلام مستقل
مخصص مقترن معلوم المراد او مجهول المراد واختلفوا فى العام الذى
خص عنه البعض فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما
او مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقيل اذا
كان معلوما يبقى حجة فى الباقى موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص و
ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام فى الكل موجبا قطعا

كالعلم والجهل لعموم طاهما ان معنى الاشتراك لغة الانفراد
قوله ان كانت صيغها فان قلت الكلام
قوله ان المراد به الحكم الشرعى
قوله ان المراد به اسناد امر
قوله يقينا اى على وجه
قوله وارادة التخصيص
قوله وهو المراد من كلام الشارح
قوله كالخاص فيما يتناوله
قوله المذهب المختار
قوله فان العام عنده
قوله مستقل
قوله فعند الكرخى
قوله وقيل اذا
قوله كما كان قبل التخصيص
قوله ان كان مجهولا

وعندنا يبقى حجة بعده سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه
لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كاية الربوا في البيع اى كتخصيص الربوا الذى
هو مجهول المراد لكونه مجملا من البيع في آية الربوا وآية الربوا تصلح مثالا
للخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للخصوص المجهول قبله
فلذا لم يذكر الشيخ مثالا للخصوص المعلوم كذا في الشرح فحينئذ اى حين
لحوق الخصوص يوجب اى يثبت اى العام المخصوص منه الحكم اى في الباقى
او في الكل على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اى في العام بسبب تعليله
اى تعليل المجتهد الخصوص اى الدليل المخصص ان كان معلوم المراد او
بسبب تفسيره اى تفسير الشارع الخصوص اى الدليل المخصص ان كان
مجهول المراد قالوا ان المخصص يشبه النسخ بصيغته لانه كلام مبتدء
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه
لانه حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت العام لان رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبرهما ويوفر حظا

فصل في بيان الخاص

من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في استثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما اي متناولا لما هو معلوم
عند السامع فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس
فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو
مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى بحاله
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل

تمكن فيه ضرب شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار صيغة
لا يبطل العام وباعتبار حكمه يبطل والمعلوم بالعكس فوقع الشك في
بطلانه والشك لا يرتفع اصل اليقين بل صفة والمشترك اي المشترك
فيه فان المفهومات مشتركة وهو مشترك فيه وهو اي المشترك ما
اي لفظ اشترك فيه اي في ذلك اللفظ وهذا الاشتراك لغوي والاول
اصطلاحي فلا دور معان او اسام المراد من المعاني ما مفهومات
الالفاظ فيحتمل الاسامي على الالفاظ الدالة عليها فلفظ العين يحتمل ان
يجعل مثالا لاشتراك المعاني بان يجعل موضوعا باذاء معاني الشمس و
الينبوع والذهب والركبة والعين والسفينة وغيرها ويحتمل ان
يجعل مثالا لاشتراك الاسامي بان يجعل موضوعا باذاء هذه الالفاظ
واما ما يقابل الاعيان كالعلم والجهل فيحمل الاسامي على المسميات اي
الاعيان فكان لفظ العين مثالا للاسامي ولفظ البيع لازالة ملك المبيع
بمقابلة الثمن وبالعكس مثالا للمعاني ثم انه قد خرج بهذا القيد الخاص

وبقي العام داخلا فيه فانه يشترك فيه معانٍ واسامٍ واخرج بقوله

لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك انما هو بطريق البدل لا بطريق

الشمول كما في العام فانه يشترك فيه افراده بطريق الشمول وتحقيق

المقام ان ارادة المعنى من اللفظ انما هو لعلاقة بينهما وتلك العلاقة

قد تكون هو الوضع لمعنى يوجد ذلك المعنى في ضمن اشياء بحيث لو اريد

به لكان الكل مرادا من جوهر ذلك اللفظ لا لامر خارج عنه وهذا

هو المراد بالانتظام والاستغراق لالفاظ العموم وقد تكون العلاقة هو

الوضع لمعنى لكن لا بتلك الحيثية كما في النكرة المفردة فانه لا يصح ان يراد

برجل كل رجل لا لامر خارج كسياق النفي ولهذا جعل مثل من وما عاما

دون مثل رجل ولملاحظة جواز استعمال العام في كل ما يوجد ذلك المعنى

فيه يكون نحو من دخل الحصن اولا فله درهم كذا عاما ونظيره حين عمومه

يعبر عنه بالفارسية هر كرو قد يكون هذا الوضع لكن لا لمعنى واحد كذلك

بل ههنا اوضاع ومعان يراد كل معنى لكل وضع في كل استعمال فبهذا الاعتبار

المشترك ما اشترك فيه المعاني وليس بمستغرق لها فاتضح الفرق بين العام و

والنكرة والمشترك والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد واختار لفظ
الجمع لينا سب قوله في تعريف العام جمعا من المسميات وبهذا العناية اندفع
ما اورد عليه من ان اشتراك المعاني ليس بشرط في تحقق المشترك وحكمه
اي المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد
حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم الدليل وانما اشترط التامل ليترجح
بعض وجوهه اي المشترك وبيانه ان المشترك يجوز ان يراد به كل واحد
من المعاني على السواء وبعض وجوهه مراد قطعا لا كله لعدم عمومه فلا
يقعد عن طلب المراد لان نيله ممكن محتمل والمؤول ماخوذ من ال يؤول
اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت في اللفظ وجدت فيه
عما يحتمله من الوجوه الى وجه فقد رجعته اليه والمراد بالمؤول ههنا
المؤول من المشترك لا المؤول مطلقا فانه ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤه
بدليل غير قطعي الذي فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا فحينئذ
يظهر معنى قوله وهو اي المؤول المراد ههنا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه

عبد القادر

بغالب الراى اى بغالب الظن سواء حصل بخبر الواحد او القياس او
التامل فى نفس الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم
صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل
الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى
العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة
بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافته الى
المفسر واعترض عليه الشارح بانه لا يلزم من كون الحكم مضافا الى
الصيغة بعد التامل ان يكون من اقسام النظم صيغة ولغة لظهور انه
لم يصر قسما بمجرد النظم كما فى باقى الاقسام بل مع ما عرض له من
الترجيح الحاصل بالقياس او خبر الواحد وهو غير الوضع فلا يكون من
اقسام النظم الحاصل بمجرد الوضع بل مع ملاحظة امر آخر وجوابه ان
اذا علم الحكم بالقياس او خبر الواحد يسند الحكم الى النص لانه اقوى
والقياس وخبر الواحد يدفع مزاحمة الغير فاذا رفع تلك المزاحمة افاد
الحكم بمجرد الصيغة فيكون من اقسام النظم صيغة ولغة واعلم ان

قد اختلف العلماء فيما هو المراد من ثلثة قروء فحملها الشافعي ومن
معه على الطهر وحمله ابو حنيفة ومن تبعه على الحيض ووجه الترجيح
بين الفريقين مذكورة في المطولات والله اعلم لي ان الحمل على الحيض يستلزم
العمل بالعدة اذا كانت بالاطهار بخلاف ما اذا حملت القروء على الاطهار فانه
لا يستلزم العمل بالعدة بالحيض فالعمل بالعدة بالحيض عمل بما هو المقطوع
به بخلاف العمل بالعدة بالحيض فانه مشكوك فيه وحكمه اى حكم المأول
وجوب العمل به اى بالمأول على احتمال الغلط لان التأويل لا يكون الا بامر ظني
وهو يستلزم احتمال الغلط والقسم الثاني من الاقسام المذكورة في وجوه البيان
اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه بذلك النظم والقسم الاول كان في تقسيم النظم
بنفسه بحسب حد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع ودرجاته لان المراد بالبيان ههنا اظهار المتكلم المعنى
للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وانما قدم هذا القسم على القسم الذي
جعله ثالث الاقسام ان ظهور المعنى وخفائه فرع الاستعمال الذي باعتباره القسم
الثالث لان ملحوظ المتكلم الذي هو في مقام الافادة اظهار المعنى للسامع اولا
ويترتب عليه الاستعمال فلذا قدم هذا القسم على ما يأتي وبعض العلماء قدم الذي
جعله ثالثا على الثاني نظرا الى ان الظهور والخفاء للسامع فرع الاستعمال وهي

اى وجوه البيان اربعة لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان
احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغة هو الظاهر والا فالنص و
ان لم يحتمل التاويل فان قبل النسخ هو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه اى لفظ وضح المراد منه اى من ذلك اللفظ بنفس الصيغة
اى لسامعها اذا كان عالما باللغة وهو احتراز عن الخفى والمشكل والمجمل
والمتشابه والنص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على السير فوق
المعتاد بالتكليف وبسبب مجلس العرس نصا لزيادة ظهوره على المجالس بنوع
تكلف وكذا الكلام بسبب السوق وهو اى النص ما اى لفظ ازداد وضوحا
على الظاهر اى ازداد وضوحه على وضوح الظاهر بمعنى فى المتكلم اى ليس له
صيغة فى الكلام تدل عليه وضعا بل لافهام بالقرينة التى اقترنت بالكلام
انه هو الغرض للمتكلم عن السوق نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الآية فانه ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح ما طاب لكم من النساء لانه يفهم
بمجرد سماع الصيغة وفيه اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح
رق وكونه اباحة بينا فى ذلك نص فى بيان العدد لانه الضمير للنساء سيق
الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد فان الله تعالى بدء بذكر اول العدد ثم زاد عليه
ما يليه ثم ما يليه ثم عقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بحرف الجمع وقوله

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد به قوله تعالى فانكحوا وضوحا
حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما لم يذكر العدد نية فضاضا و
يعلم منه ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين
فيكون الاقسام الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم متداخلة
بحسب الوجود لكن الشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة فانه يشترط في
الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال واحد من التخصيص والتاويل وفي المفسر
احتمال النسخ والمفسر من الفسر والسفر بمعنى الكشف ولا وجه لجعل احدهما
اصلا والاخر مقلوبا عنه لانهما متساويان استعمالا والمراد به المكشوف
التام الذي لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا لم يجز التفسير بالراى
دون التاويل لانه الظن بالمراد فالمفسر هو ما ازداد وضوحا على النص
ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه اى في نص المفسر
احتمال التخصيص اذا كان النص عاما والتاويل اذا كان النص خاصا نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان الملئكة جمع ظاهر في العموم لكنه

احتمل التخصيص فبقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لا زديا

وضوحه على الظاهر لكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون

انقطع هذا الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض عليه القائل في تفسيره

بقوله وفيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان الثاني حالا لا تاكيدا وجوابه

ان الدلالة عليه باعتبار اصل الاشتقاق الدال على الاجتماع لا باعتبار

الاعراب وعلى هذا يكون اجمعون تاكيدا مع تاسيس وباعتبار كل واحد

منهما يحصل الوضوح وانما ادرج قوله تعالى فسجد في المثال لان المفسر يحتمل

النسخ والنسخ لا يتصور الا في كلام دال على المعنى مفيدا للحكم وحكمه اي حكم

المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل كما

علمت الا انه يحتمل النسخ اي نسخ المعنى في نفس الامر وان كان هذا المثال

لا يحتمله بعارض كونه خبرا فان الاخبار لا يحتمله فاذا زاد اي المفسر

قوة انما قال ههنا قوة ولم يقل وضوحا اشارة الى ان المفسر يبلغ من الوضوح

الى ما لا يحتمله الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه وانما يزيد القوة بواسطة

تاكيدا وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ واحكم المراد به اي بالمفسر مامونا عن

احتمال التبديل يسمى محكما وهذا من قبيل عطف التفسير وهو ماخوذ من

احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا

اذا منعته فالمحكم متنع عن التخصيص والتاويل والتبديل والنسخ اى نسخ
المعنى والافنسخ اللفظ تحتمل فيه ايضا فى زمان النبى ع وانما يظهر التفاوة
فى موجب على صيغة المجهول هذه الاسامى عند التعارض حتى يترجح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى
اولى واحرى اما الكل اى كل واحد من هذه الاقسام فيوجب ثبوت ما انتظمه
يقينا هذا فى المفسر والمحكم بلا خلاف واما فى الظاهر والنص ففيه خلاف بعض
المشائخ ما وراى النهر كالشيخ ابو منصور وتابعيه وبالجملة فمختار المصنف
ثبوت ما انتظمه يقينا وعدم اعتبار احتمال لم يدل عليه قرينة وان
كان ثمة احتمال فمن هذا الوجه لا تفاوت فى هذه الاقسام وانما يظهر
التفاوة عند التعارض كما قال ومثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر
فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص فى
وجوب الاقتصار فى الاربع فيعمل به وقوله ع المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص
فى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله ع المستحاضة
تتوضا لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به ولهذه الاسامى اضداد تقابلها كما
ان الاقسام المذكورة متفاوتة فى مراتب ظهور بعد تحقق اصل الظهور كذلك هذه الاضداد
متفاوتة تتفاوت مراتب الخفاء بعد ثبوت اصل الخفاء فى الكل وخص القسم
الثانى ببيان المقابل لان الاقسام الاخر متقابلة بعضها ببعض

بعض كالخاص والعام والحقيقة والمجاز بخلاف هذا القسم فان اقسامه
مشتركة في الظهور قال الشارح ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان
المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم
باعتبار ظهور المراد للسامع وعدمه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق
بالخفا اربعة فعلى هذا الاولى ان يقال والقسم الثاني وجوه البيان بدل
النظم وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما آخر وح يلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وجوابه ان المصنف لما قيد التقسيم الاول
الاربعة برجوعها الى معرفة الاحكام لاجل ان عرض الاصولي يتعلق بها من
هذه الحيثية وتلك المعرفة انما يتحقق من حيث ظهورها لا من حيث خفائها
جعل الاقسام اربعة ثم بين ان ههنا قسما آخر مقابلا للقسم الثاني يرجع اليه
بعد البيان ليستوفي الاقسام كلها ويستبين ما يقابلها وعلى هذا لا يتوجه
ما اورد عليه فضد الظاهر الخفي الفاء لبيان تفصيل الاضداد وتعيين
مقابلاتها والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في
زمان واحد بجهة واحدة وهو اي الخفي ما خفي المراد منه معنى الخفي لغة
ظاهر ولذا اخذه في تعريف الخفي ثم ان الخفا اما لنفس اللفظ او لعارض فالثاني
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني

اما ان يدرك المراد منه بالفعل او لا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه
الاقسام مباينة وانما جعل الخفى ضد الظاهر نظرا الى انه كما ان ظهور الظاهر
قليل بالنسبة الى اخواته كذلك خفاء الخفى لان خفاءه بعارض وهو دون
الخفاء بالنسبة الى الخفاء فى نفس الصيغة وكذلك الاقسام الباقية فالمعتبر
فى الخفى خفاء المراد بعارض غير الصيغة يعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنسبة
الى موضوعها اللغوى لكن الكلام خفى مراده بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض
فيه لا ينال المراد منه الا بطلب هذا بيان لقولنا خفى المراد منه بعارض
كاية السرقة وهى قوله تعالى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فانها
وان كانت ظاهرة فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر فانها
خفية فى حق المراد الطرار القطع والنباش النبش ابراز المستور وكشف الشىء
عن الشىء ومنه النباش كذا فى القاموس والمراد ههنا نبش التراب وسلب
الاكفان من الاموات لاختصاصهما اى كلواحد من الطرار والنباش باسم
اخر اى سوى السرقة يعرفان اى كل منهما به اى بذلك الاسم اذ تغاير
الاسامى يدل على تغاير المسميات على ما هو الاصل لان الاسامى وضعت
ليكون دلائل على المسميات فالاصل ان يكون كل اسم له مسمى على حدة
فصارا بعيدين عن اسم السرقة بهذه الواسطة وخفيت الاية فى حقهما

٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠

فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه
الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع الزيادة فان
السارق يسرق من عين الحافظ الذي قصد الحفظ لكن انقطع حفظه بعارض
نوم او غيبة والطرار يسرق عن العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه و
الحضور لكن فات بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعلم ان
اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما
النباش فسارق عن عين من عسى ان يحجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا
قاصد الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته فدل على ان تبدل الاسم
باعتبار نقصان الحفظ والحرز فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي
هو في الفرع دون ما في الاصل باطل لا سيما في الحدود التي تندرئ بالشبهات وهذا معنى قوله
وحكمه اي الخفي النظر فيه اي وجوب التامل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية على ما هو
الظاهر فيه اي في المعنى الذي تعلق به الحكم كما في الطرار او لنقصان اي لاجل نقصان
عنه فيه كما في النباش فاذا علم ذلك يظهر المراد منه اي من الخفي انه داخل في
الحكم او خارج عنه وضد النص المشكل وهو الداخل في الاشكال يقال اشكل فلان
اذا دخل في اشكاله واشاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
وهو اي المشكل في الاصطلاح ما اي لفظ لا ينال المراد منه اي من ذلك اللفظ

بحر العلوم

الا بالتامل فيه اى فى ذلك اللفظ بعد الطلب وانما لا ينال المراد منه
الا بامرين الطلب ثم التامل لدخوله فى اشكاله ففيه مزية خفاء
على خفاء الخفى لان الداخل فى الاشكال اكثر خفاء من غيره فنى غير الداخل فى الاشكال
يكفى مجرد الطلب بخلاف الداخل فيها فانه لا يكفى فيه فان الخفى بمنزلة
رجل اختفى من غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة
من اختفى فى بيت بين الامثال ونظائره فلا يوقف عليه الا بالتامل
بعد الطلب ليتميز هو عن غيره وفى هذا القول اشارة ايضا الى ما خذ الاشتقاق
كما علمت وحكمه اى المشكل التامل فيه اى فى المشكل بعد الطلب
ومعناه ان ينظر السامع اولا فى مفهوم اللفظ فيضبطها وهذا هو الطلب
ثم يتامل فى استخراج المراد منها وهذا هو التامل كما فى قوله تعالى فاتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معنى كلمة انى على السامع فطلب مفهومها
فوجدها مستعملة فى معنى كيف ومعنى اين بلا تالث وهذا هو المراد
بالطلب ثم عرف بالتامل انها ههنا بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرث لكم
وهذا هو التامل ويعلم مما ذكرنا كونه ضد النص لان خفاءه زائد على
خفاء الخفى كما ان ظهور النص زائد على ظهور الظاهر وضد المفسر المجمل
وهو ماخوذ من قولهم اجمل عليهم الامر اى اتمهم وانما جعل ضدا له لانه

3

لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال
النسخ في جانب الظهور وهو اي المجمل ما اي لفظ ازدحمت فيه المعاني المرادة في
باز دحامها او توارد بها على اللفظ من غير رجحان لاحدها سواء كانت المعاني معلومة
للسامع الا انها لتعددها لا يعلم تعين واحد منها كما في المشترك او لا تكون
معلومة له الا انه لما علم انه قد اريد من هذا اللفظ معنى وهو غير معلوم تعلقت
على طريق الاحتمال كالطلوع او يكون المعنى معلوما الا انه يعلم ان المعلوم غير مراد
فحينئذ يبقى المراد محتملا فتوارد المعاني احتمالا فعلم معنى توارد المعاني
فيما لا يعلم معناه اصلا او علم انه غير مراد والمراد بالمعاني
جنسها لبطلان الجمعية باللام وتحقق الجنس في الواحد والكثير
لكن الازدحام يمنع تحققه في الواحد فبقينا والمعاني الاثنين وما فوقه
فاندفع ما اورده الشارح المحقق من ان المعاني ليس بشرط الصيرورة مجملا
لان المشترك بين العينين قد يصير مجملا اذا سد فيه باب الترجيح والمراد
بالمعاني مفهومات اللفظ واذا ازدحمت المعاني فاشتبه المراد به اي بذلك اللفظ
او بسبب ذلك الازدحام اشتباها لا يدرك المراد من اللفظ الا ببيان
من جهة المجمل على صيغة الفاعل كآية الربوا في البيع فان لنا في قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما وما

مولانا صاحب توشيح

قوله من غير رجحان اه وهو ظاهر ان الازدحام الكائن لبيان المراد من
الخفي او المشكل او المجمل او المتشابه لا يكون الا مع التوارد وهو المراد
بالتوارد ان يكون المعنى الحقيقي والمجازي في وضع واحد او في وضعين
الحقيقي راجح عندنا اشكال والقرينة على الارادة المجازي

مولانا صاحب توشيح

قوله سواء كانت اه وهو سهو لان المجمل ما لا يفهم منه شيء بتقدير ان
يكون فيه ازدحام المعاني كما ذكرنا اقسام الاول
والثاني ما يكون تحت اللفظ واحد او المعنى الاصطلاحي و
اللغوي غير معلوم كلفظ البلوغ والثالث ما كان لمعنى
المراد غير معلوم وهو يعرف بالقسم الاول لكن المعنى
الازدحام فيه لا يتناول
لقسمين الاخيرين

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

قوله فاندفع ما اورده اه

يعلم ان اى فضل مراد فيكون مجملا وحكمه اى المجمل التوقف فيه اى فى
المجمل فى حق العمل على كلمة على بمعنى مع اى مع اعتقاد حقية المراد به الى
بالمجمل الى ان ياتيه البيان متعلق بالتوقف والبين المجمل والبيان قد يكون
شافيا ليصير به المجمل مفسرا كالبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون شافيا كبيان
الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم جنس
محلى بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه والنبى عم بين الحكم فى الاشياء
الستة من غير قصر عليها فصار مؤولا فيها وبقى الحكم فيما وراءها غير معلوم
كما كان قبل البيان ولهذا قال عمر رض خرج النبى صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم
يبين لنا ابواب الربوا الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل فى
هذا البيان يسمى مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل فيه صار مؤولا فيه
ايضا فيجب العمل به بغالب الظن وصار المحكم المتشابه لما كان المحكم فى غاية الظهور
بحيث احكم المراد به عن التبديل كان المتشابه بالذات هو فى غاية الخفا بحيث انقطع رجاء
البيان مقابلا له وهو اى المتشابه مما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه
مخالف لموجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما بالاخر فلشبهه المراد لشبها هما لا يمكن
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد به وحكمه اى حكم
المتشابه التوقف فيه اى فى المتشابه ابدا اى فى الدنيا والا فى الاخرة يوقف على

Harvard-Yenching Library

على المراد منه على ما قيل لان الدنيا هي دار الابتلاء على اي مع اعتقاد حقية المراد به

وهذا مذهبنا ومذهب عامة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وذهب اكثر

المتاخرين وعليه عامة المعتزلة الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويله قال بعض

العلماء لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله

اراد به انه يعلمه ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه

حقيقة والحكمة في انزالها ابتلاء العلماء فكما ان ابتلاء الجاهل بالمبالغة

في طلب العلم ابتلاء العالم بكف نفسه عن طلب العلم في ذلك فان رياضة

البليد بالعذر وبرياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن الكسر والقسم الثالث

من الاقسام الاربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم معنى استعمال اللفظ

في المعنى طلبا لالتته عليه واراد ته منه وجريانه في باب البيان اي القسم

الثالث في طرق استعماله وانه اما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون

مجازا او في جريان النظم في طرق بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق

الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اي الوجوه المذكورة

اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل اللفظ في موضوعه

فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية

فالحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشئ يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول

من حققت الشئ احققه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضوعهما الاصلي والتاء للتانيث على الاول ولتشبيهه وهو نقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية لان النقل ثان كما ان التانيث ثان على الثاني ولكون لفظ الحقيقة
والمجاز في الاصل وصفين مع تحقق علامة الوصفية اعني التاء في الحقيقة وهو
يوهم كون لفظ الحقيقة ههنا صفة فلذا المجاز اورد لفظ الاسم في تعريفهما اشارة
الى انهما فيما نحن فيه اسمان فقال اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له من حيث
انه موضوع له وذكر اللفظ للاشارة الى ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ
دون المعنى حقيقة وان كان قد يطلق على المعنى وعلى استعمال اللفظ في المعنى مجازا
ووضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة وهذا المعنى موجود
في المشترك ايضا فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فشرعي والا فان كان من قوم خاص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فعرف خاص ويسمى اصطلاحا والا فعرف عام وقد غلب العرف عند الاطلاق
على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي
المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى
في جميع الاوضاع الاربعة ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شئ من الاوضاع
فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة

على الاطلاق والاضافي الحقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان كان مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مجازا مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كذا في التلويح والمجاز في الاصل مفعل بمعنى فاعل
من الجواز بمعنى العبور والتعدي اصله مجوز قلبت الواو والمفتوحة الفا واللفظ
اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى عن موضعه وهو ههنا اسم لما
اي للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث هو غير الموضوع له ولا حاجة
الى ذكر هذا القيد لان قيد الحيثية مراد في التعريفات واعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ في المعنى الا بعلاقة وهي اما الوضع له واما الاتصال بينه
وبين الموضوع له والاول قد مر والثاني قد اشار اليه بقوله لاتصال بينهما
اي بين الموضوع له وبين غيره والقوم حصروا انواع العلاقة في خمسة
وعشرين اطلاق اسم السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم
والمطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على الحال وحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وعكوس هذه السبعة واطلاق احد المتشابهين
على الآخر واسم الشيء على بدله كاطلاق الدم على الدية واسم آلة الشيء عليه

نحو واجعل لی لسان صدق ای ذکر حسن وتسمیة الشیء باسم ما له تعلق
المجاورة وباسم ما یؤل الیه وباسم ما کان واستعمال النکرة فی موضع الاثبات
للعموم واستعمال المعرف باللام فی الواحد المنکر واطلاق اسم احد الضدین
علی الآخر والحذف مطلقا والزیادة کقوله تعالی لیس کمثله شیء بقی الاشکال
فی عد المجاز بالزیادة والحذف من اقسام المجاز المفسر بما مر فنقول ان اطلاق
المجاز علیهما اما مجاز واما ان یفسر المجاز بخلاف ما مر من تفسیره وقیل ان
الکاف فی مثل قوله تعالی لیس کمثله شیء اذا لم یکن لها معنی کانت مستعملة فی غیر
ما وضع له لانها لما وضعت لمعنی کان استعمالها لا لمعنی استعمالا فی غیر ما وضعت له
وبعضهم حصروها فی تسعة وبعضهم فی خمسة والمصنف حصرها فی الاثنین المعنی
والصوری لان الاتصال بین الشیئین انما یکون صوریا ومعنویا لان کل موجود له
صورة ومعنی ولا یتصور الاتصال بوجه ثالث والعلاقة المعنویة هی المشابهة
المعتبرة فی الاستعارة المقابلة للمجاز المرسل کما ان القسم الثانی وهو الصوری یکون فی
المجاز المرسل وقد رجع الیهما انواع العلاقة المعتبرة فی المجاز الذی مر تفسیره والقوم
انما لم ینحصروا فی واحد مع انهم حکموا بان الانتقال فی المجاز من الملزوم الی اللازم
لان غرضهم بیان وجه اللزوم وسببه وذلک السبب هو العلاقة ولک ان تجعل نفس
الملزوم علاقة فتامل معنی ای فی الوصف الخاص الذی اشتهر به المستعار منه

كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا فانه قل وجد بين كل واحد من الشجاع
والاسد والبليد والحمار معنى خاص مشهور بالاسد والحمار اتصل بسببه الشجاع
بالاسد والبليد بالحمار وصح استعارة اسمهما لهما ولا اتصال بين ذات الاسد والشجاع
والبليد والحمار واذا عطف على قوله معنى والمراد به المجاورة المطلقة بين الشيئين كما
في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب والمطر نزل من السحاب فكان بينهما
اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والاتصال اى اتصال احدهما بالآخر
واللام بدل من المضاف اليه ولهذا الاعتبار نصب على التمييز قوله سببا من هذا القبيل
اى من قبيل اتصال الذاتى لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب
الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب ومعنى الحكم
ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن السبب والمسبب والعلة
والحكم يتجاوران وخص هذا القسم بالايراد دون الاول لاحتياجه الى بيان الفرق
بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذى يبتنى عليه المسئلة
الخلافية وهى استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول
فانه مطرد لا حاجة الى بيان الفرق والسبب فى اللغة ما يتوصل به الى الشئ فيتناول
العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فلذا قال وهو اى
الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

الذى هو الحكم بالشراء اى الذى هو العلة وانه اى اتصال الحكم بالعلة
يوجب الاستعارة من الطرفين يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين
مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد لان الشرط فى صحة
الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم
من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم لان مبنى المجاز على ما عرف
على الانتقال فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتبع تابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال لشيئين بحيث
يكون كل واحد منهما اصلا وفرعا من وجه جاز الاستعارة من الجانبين
والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فى اتصال الحكم بالعلة
من القبيل الاول لان العلة لما تشرع الا لاجل حكمها والحكم لا ينبت الا
بالعلة فاصالة العلة من جهة احتياج الحكم اليها والحكم لكونه مقصم
بالذات لان الاحتياج بالذات انما هو الى الاحكام فكان علة غائية وهى
متقدمة ذهنا على علتها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب
علل آلية واذا كان حال العلة والحكم كذلك فاستوى الاتصالان بين العلة
والحكم فصحت الاستعارة من الجانبين ولم يختص بجانب واحد والاستعارة
يستعمل فى الاصول مراد فالمجاز المطلق ولهذا اى لعموم الاستعارة من الجانبين

قلنا فى حق من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه اى
ذلك النصف ثم اشترى نصف الآخر يعتق هذا النصف الاخير لوجود الشرط
وهو شراء عبد ويفهم منه انه لو اشترى ذلك النصف الذى باعه مرة اخرى بان
اشترى من الذى باعه منه لا يعتق وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال
ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق نصف الآخر فى فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف
بالاشارة ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر فى المسئلة بحالها لا يعتق النصف الآخر مالم
يجتمع الكل اى كل العبد فى ملكه فان الملك المطلق محمول على الكمال وذلك
بصفة الاجتماع الا ترى انه يقال فى العرف ما ملكت مائتى درهم ولو ملكت
متفرقة اكثر منها واما الشراء فيتحقق بعد زوال ملك البعض الا ترى انه لو
حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير حنث فان عنى باحدهما اى الملك
والشراء الآخر تعمل نيته فى الموضعين فيجوز ارادة الشراء من الملك فى القول
الثانى وارادة الملك من الشراء فى الاول لكن فيما فيه تخفيف عليه اى على القائل
فان ارادة الملك من الشراء فى الاول تخفيف حيث لا يعتق النصف الآخر لا يصدق
القائل فى القضاء خاصة للتهمة ويصدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه على
وفق ما نوى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان

التهمة لانعدام الجواز واعلم ان قوله قلنا الى قوله فان عنى تمهيد للتفريع و
التفريع هي قوله فان عنى الخ والنوع الثاني اتصال الفرع بما اي بالسبب الذي
هو سبب نحو المراد بالسبب المحض ما يفضي الى الفرع ولا يكون شرعيته لاجله
كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع فهذا ليس بمتصل
بسببه وليس بلازم وله لا بد من الاتصال فلا يجوز استعارة السبب للسبب ولما
كان لفظ السبب قد يطلق على العلة ايضا قيده بالمحض وبينه بانه ليس بعلة
وضعت له اي للفرع فالعلة موضوعة للحكم كالبيع للملك والسبب ليس كذلك
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيجوز استعارة الفاظ العتق
لزوال ملك المتعة فلو قال لامرأته اعتقتك واراد به الطلاق صح فان الاعتاق
وان كان موضوعا لاثبات القوة الا ان الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد
يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل الغرض في مسببه كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال اي اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق من حيث كونه تبعا اي تابعا لزوال ملك الرقبة
وانه اي اتصال الفرع بالسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع لاحتياج

لا يشترط لمون الوهلة بين السبب والمسبب بل يقولون السبب ما كان مشروعا لاجل المسبب سواء كان مفضيا اليه بواسطة او لا واما على مذهب الحنفيين وهم

الفرع الى الاصل والسبب للحكم عطف تفسيري وفائدته دفع توهم ارادة العلة
من الاصل والمعلول من الفرع دون عكسه وهو استعارة الفرع للاصل لان
اتصال الفرع اى الحكم بالاصل اى بالسبب فى حق ارادة الاصل بالفرع فى
حكم العدم لاستغنائه اى الاصل من الفرع فلا يكون الاصل لازما وتابعا له
فلا تجوز استعارته له لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وهو اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من جانب نظير
اتصال الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة مثل سالم حر وغانم
فان الاولى جملة تامة لوجوط رفيها والثانية ناقصة لافتقارها الى الخبر لكنها
بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر
وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع العتق عليهما لكن هذا التوقف ثابت
بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو فى حكم العدم
لكمالها فى نفسها وهذا معنى قوله توقف اول الكلام اى الجملة الكاملة على آخره
اى الناقصة لصحته اى لصحة الاخر وافتقاره اليه كما علمت وهذه الجملة اعنى
قوله توقف تعليل لقوله وهو نظير اتصال الجملة الناقصة فاما الكلام الاول فتام
فى نفسه لاستغنائه عنه اى عن الاخر كما علمت واعلم انه لما كان حكم
الحقيقة ظاهرا لم يتعرض لبيانه بل جعله مبنيا لحكم المجاز فقال وحكم المجاز وجود

اى ثبوت ما اى معنى اريد به اى بالمجاز خاصا كان المجاز او عاما كما اذا
كثبوت هو اى ذلك الثبوت حكم الحقيقة وهذا اى الجريان العموم في المجاز
جعلنا لفظة الصاع الواقع في حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره لفظ الصاع مفعول اول لجعل وعاما
مفعول ثان لجعل وقوله لا تبيعوا بيان للحديث وقوله ويجاوره بيان لما يحله فسره
به تنبيها على انه ليس المراد بالحلول ههنا ما هو المتعارف بين الحكماء من انه
الاختصاص اثنا بالمنعوت اى الاختصاص الذي يصير به الحال نعتا والمحل منعوتا
اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بلفظ الصاع ههنا ليس معناه الحقيقي بالاجماع
وانما المراد ما يحله مجازا بطريق استعمال المحل في الحال وهو اسم جنس محلى بلام
الاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو ذكر ما يحله
بلفظ يدل عليه بطريق الحقيقة فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في
غير المطعوم ايضا كالجص وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من
الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاع
وابى الشافعي عن ذلك اى عن عموم المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه اى المجاز
ضرورى لان الاصل ان لا يجوز استعمال الالفاظ في غير موضوعاتها التاديته
ذلك الى الاخلال بالفهم الا انه يصار اليه اى الى المجاز توسعة للكلام

على الناس والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كما لا يخفى

ومبنى هذا على ان المجاز يحصر فيما اذا لم يكن للمعنى لفظ يدل عليه حقيقة

واعلم ان صاحب التوضيح قد نسب هذا المذهب الى بعض اصحاب الشافعي وقال صاحب

التلويح القول بعدم عموم المجاز لم اجده في كتب الشافعية وهذا اي القول

المذكور باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله اعلم اسم الله تعالى

للتبرك والتلذذ تعالى جملة معترضة للمدح يتعالى عن العجز والضرورة

فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم يصح وروده في كلام الله تعالى

وفيه نظر لان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لقصور

في المقدور لانه غير قابل للصورة الاخراجية المعنى المجازي ليس له حقيقة فلا يتصور

اداءه الا بالمجاز بل الجواب انه يجوز للمتكلم ادا المعنى بالمجاز كما يجوز اداءه بالحقيقة

حيث يتحقق ولا يحصر المجاز فيما لا حقيقة فيه كما زعم الخصم فعلم انه ليس

بضروري بالمعنى الذي اراده ويمكن ان يوجه كلام المتن بان المحمل كلام الخصم

على انه اراد ان المجاز ضروري بمعنى انه لا يتاتى للمتكلم بالمجاز الا اذا لم يجد الى

الحقيقة سبيلا وان كانت الحقيقة متحققة فدفعه بما ذكره وانما حمله على

هذا دون ما ذكره سابقا لغاية بعده عما هو الواقع ومن حكم الحقيقة والمجاز

استحالة اجتماعهما اي معنى الحقيقة والمجاز لا كون اللفظ حقيقة ومجازا فانه

محال اذ المجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ولو لم يشترط
ذلك فهو ايضا يكون مجازا اذا استعمله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له بل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقي والمجازي يكون مجازا البتة مرادين بلفظ
واحد احترز به عما اذا كانا داخلين في المراد بان يستعمل اللفظ الموضوع للخاص
فيما يعمه وغيره كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على وجه الارض عرفا كما استعمال
ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابس اى على الذى يلبسه سواء كان اللابس
واحدا او متعددا والاخير هو المراد ملكا وعارية في زمان واحد فان المعنى الحقيقي
والمجازي بمنزلة لابسين واللفظ بمنزلة الثوب والحقيقة بمنزلة الملك والمجاز
بمنزلة العارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك في الاولى ان يقال اللفظ بمنزلة
الثوب والمعنى من حيث هو بمنزلة اللابس واستعمال اللفظ فيه بمنزلة لبسة اللابس
واتصاف استعمال اللفظ بالحقيقة والمجاز بمنزلة اتصاف لبس الثوب بالملك
والعارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك وكما يقتضي وجود الملك والعارية تعدد
الملبوس كذلك يقتضي وجود الحقيقة والمجاز تعدد اللفظ الذى هو بمنزلة
الملبوس فاذا كان اللفظ متحدا ينبغي ان يكون المعنى كذلك كما اذا اتحد الثوب
ينبغي ان يكون اللابس كذلك والا يلزم اجتماع وصفين متنافيين بقي ان
الوحدة في احدهما نوعية وفي الاخر شخصية وهو سهل وبالجملة هذا

توضيح للمطلوب بعد ما ثبت عدم ورود اللغة به ولهذا اى لاستحالة

اجتماعهما قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربيا الا ولاء عليه احترز به عن

اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان

بخلاف مشركيهم فان فيهم اما الاسلام او السيف دون الاسترقاق وانما وضع

المسئلة فيه ليصح الوصية اذ لو كان للميت موالي اعتقوه وموالي اعتقهم بطل

الوصية الا ان يبين في حيوته لان لفظ المولى مشترك بينهما فوصى بثلث

ماله لمواليه قيد به ليصح الوصية بلا توقف على اجازة الورثة وله اى

للعربي معتق على صيغة المفعول ولحلفا استحق النصف من الثلث لان

للاثنين في الوصايا حكم الجماعة وكان النصف الباقي من الثلث مردودا الى الورثة

ولا يكون لموالي مولاه حتى عين الوصية لان الحقيقة وهو معتق الموجه

اريد به بعد هذا اللفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق فان المعتق الحقيقي

لزيد مثلا هو الذي اعتقه زيد بلا واسطة واما الذي اعتقه معتق زيد

فليس هو معتقه حقيقة وانما عنيهم اى موالي الموالي في ابناء الابناء الامان

فيما اى في الاستيمان اذا استامنوا اى المغلر ومرجع الضمير يعلم من لساق

على ابنائهم وموليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفروع

فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وكذا معتق

معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه بسبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل به اى بهذا التناول لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم فبقي مجرد الاسم شبهة
في حقن الدم اذ الشبهة ما يشبه الحق وليس بحق وههنا كذلك فان ظاهر
الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت فظهر ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ حتى يرد انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من جهة ان الامان لحقن الدماء وهو مبني على التوسعة اذ الانسان
في بيان الوفاء يدفع ما يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيه فصار
اى بقاء مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة اذا ادعى بها اى ادعى المسلم
بالاشارة الكافر الى نفسه بان اشار انزل ان كنت رجلا تريد القتال فظن الكافر
انها امان فانه يثبت الامان لصورة المسالمة فان لم يقبل الدعاء الكافر ذلك
اى الامان وهذا اولى من ان يجعل ذلك اشارة الى المسالمة بتاويل الامان
او الى الاشارة بتاويل فعل الاشارة كما فعله الشارح المحقق حقيقة اى من
حيث الحقيقة بل هو امان صورة فقط فكما جعل مجرد الصورة ههنا سببا
لحقن الدم كذلك جعل مجرد الاسم سببا له ثمه ولما كان يرد عليه انكم قد اعتبرتم صورة
الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء في حق ابناء الابناء ولم يعتبروها

في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات فيما اذا قالوا امنونا
على ابنائنا وامهاتنا اشار الى دفعه فقال وانما ترك في الاستيمان على الآباء
والامهات اعتبار الصورة تركنا فاصل تركنا اعتبر الاعتبار مقامه في حق الاجداد والجدات
حيث لم يثبت الامان لهم مع ان الاسم يتناولهم صورة لان اعتبار الصورة بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لاجل ثبوت الحكم في محل آخر يكون مجازا
بطريق التبعية وذلك اي اعتبارها بطريق التبعية انما يليق بالفروع دون
الاصول فان الابناء يتناول ابناء الابناء بطريق التبعية واما الآباء فلا يتناول
الاجداد لانهم اصولهم فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل
قد قالوا اي علمائنا جميعا في حق من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية انه اي الحالف يقع على الدار المملوكة والعارية
اي على الدار العارية والاجارة اي الدار المستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك
وعدم صحته فيه وبحيث عطف على انه يقع اي قالوا في حلفه انه لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث الحالف اذا دخلها اي دار فلان راكبا او ماشيا او حافيا
والدخول حافيا معنى حقيقي لوضع القدم بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال
حقيقة انه وضع القدم في الدار لان وضع الشيء في آخر ان يجعل الآخر ظرفا له

بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس فاذا دخل الدار حافيا صح ان يقال انه
وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل راكبا او متنعلا وهذا اذا لم يكن له نية
فلو نوى حين حلف لا يضع القدم فيها ما شيا فدخل راكبا لم يحنث ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
مهجورة كذا في المبسوط بخلاف وضع القدم بدون الدخول بان وضع قدميه وباقي
الجسد خارج الدار فانه حقيقة مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد اي قالا قولا مثل قول المذكور
في حق الجمع بين الحقيقة والمجاز فانهما قالا في حق من قال الله علي ان اصوم رجبا
وقع في عبارة فخر الاسلام غير مئون العلمية والعدد عن الرجب لان المراد رجب
بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين واما اذا ذكر منونا فالواجب به صوم رجب من عمره
غير معين ولا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق
فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالفدية والكفارة ونوى به اي بهذا
اليمين انه اي القول المذكور كان نذرا ويمينا هذا مقولة قولهما وفيه اي فيما
ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان هذه المسئلة على ستة
اوجه لان القايل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه
او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة

الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف فهما
اشار بقوله ونوى به اليمين اي مع نية النذر ومن غير تعرض له لا نفيا ولا
اثباتا فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر اذ لا يجوز الجمع بين الامرين
فترجح الحقيقة على المجاز في السادس ويسقط الحقيقة بتعيين المجاز في الخامس
وظهر منه وجه تخصيص النذر والجمع بقولهما اذ عندهما كلاهما نذر ويمين
وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية مجازا
في اليمين ولهذا يتوقف ثبوته على قرينة وهي النية واذا تهما معا جمع بين
الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم صار مجازا عن معناه معبرا به عن الدخول
وهو يعم الكل واضافة الدار يراد بها اي بالاضافة نسبة السكنى بدلالة
العادة فان الدار لا يهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث
بالدخول في الدار المملوكة سواء كان غيره ساكنا فيها او لا صرح به في الظهيرية
وذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة اليه
بفعل غيره فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب

والمشي والحفي وفي عموم السكنى للملك في الاعارة والاجارة وهواي اعتبار

العموم هنا نظير اعتباره فيما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيأ

فقدم ليلا او نهارا عتق عبده لان هذا مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز

ظاهر الان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز الا انه ليس يجمع بينهما

حقيقة بل هو من قبيل عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على

مطلق الوقت ثم مطلق الوقت يدخل فيه الليل والنهار والمعتبر في الامتداد

وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم كحر تركتك يوم يقدم فلان لا الفعل الذي

اضيف اليه اليوم كقدوم فلان لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا

عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل

المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف

معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه

بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا

له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد

الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ يجعل يكون مجازا عن جزء

الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا سواء كان من الليل او النهار واما مسئلة

النذر غير مسئلة اليمين مما تقدم من ان من قال لله علي ان اصوم

عن الرفث حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق اليوم وهو جزء من اليوم فكيف يكون مطلق الآن جزء من اليوم فتحقق العلاقة بين اليوم ومطلق

رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا فليس ذلك القول المعبر عنه
بالمسئلة بجمع اى جامع للحقيقة والمجاز ايضا كما لم يكن الجمع بينهما في
نظائره لان الممتنع اجتماعهما حقيقة ولم يوجد ذلك ههنا بل هو اى القول
المذكور نذر بصيغته لا غير لانه موضوع لذلك يمين بواسطة
موجبه اى حكمه وهو اى موجب النذر اى معنى المقصد بصيغة النذر
الايجاب اى ايجاب المنذور الذى كان جائز الترك والفعل لان نذر الواجب
في نفسه لا يصح لان ايجاب المباح يصلح يمينا اى ايجاب المباح الذى هو
موجبه لما كان مستلزما لتحريم ضده الذى هو اليمين فان تحريم المباح
يمين كان صالحا لان يجعل هو ايضا يمينا بذلك الاعتبار اى باعتبار استلزامه
لما هو يمين وهو تحريم ضد المباح كتحريم المباح فانه لا شك في كونه يمينا
والحاصل ان دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
فيه ولم يرد اللازم به مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا دل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا
يصير بذلك اللفظ مجازا فان فهمهما قد يكون من حيث انهما نفس المراد فاللفظ
حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انهما جزء المراد ولازمه فاللفظ حينئذ
يكون حقيقة وههنا لم يرد باللفظ الا معناه الموضوع له فقط وهذا

اى اجتماع الامرين بالصيغة والموجب كشراء القريب فانه اى شراء القريب
تملك بصيغة وهى اشريت مثلا فانها لاثبات الملك تحرير موجبه فان
الملك فى القريب يوجب العتق كما ورد به النص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى ان تحريم ترك المنذور
ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصده اولم يقصده ومن حكم هذا اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان
اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجاز يصير مجملا والصحيح قول العامة
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المصنف الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين اما للحمل او للمنع

قوله وههنا اشكال وهو الذى يرد على اليمين الاخبارية
ان يكون اللغو والذى يرد على اليمين الاخبارية ان يكون اللغو
كان ان الاول لا يتوقف على النية ان يتوقف عليها والثانى بالعكس
يتوقف على النية ان لا يتوقف عليها فيشكل الامر على المصنف
فيتوقف على النية ان لا يتوقف عليها فيشكل الامر على المصنف
فيتوقف على النية ان لا يتوقف عليها فيشكل الامر على المصنف

قوله وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى
ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا
الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصده اولم يقصده ومن حكم هذا اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان
اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجاز يصير مجملا والصحيح قول العامة
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المصنف الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين اما للحمل او للمنع

قوله وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى
ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا
الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصده اولم يقصده ومن حكم هذا اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان
اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجاز يصير مجملا والصحيح قول العامة
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المصنف الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين اما للحمل او للمنع

قوله وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى
ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا
الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصده اولم يقصده ومن حكم هذا اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان
اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجاز يصير مجملا والصحيح قول العامة
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المصنف الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين اما للحمل او للمنع

وهما انما يكونان في الاثبات فيكون تقدير الكلام ان اكلت من هذه النخلة
واكلها متعذرة لا يتيسر الا بمشقة او ممتنعة اي يتيسر الوصول اليها ولكن
ترك اراد لها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع القدم يمكن
الوصول اليها بلا مشقة لكن هجر اراد لها من هذا اللفظ صار الى المجاز
ان وعلى هذا اي بناء على ما ذكرنا من ان في الحقيقة المتعذرة والممتنعة
يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة اي اذا قال لرجل آخر وكلتك
بالخصومة معي فلان ينصرف اي التوكيل الى مطلق الجواب وهذا استحسان
ويتفرع عليه انه لو اقر على موكله يصح اقراره وفي القياس لا يجوز اقراره وهو
قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي لانه وكل بالمنازعة والاقرار موافقة
فكان مخالفا وضد لما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن الضد وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل
لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم الاقرار والانكار
هذا ما ذكره الشارح المحقق وفيه نظر لان الجواب ليس عبارة عن مجموع الامرين
بل هو عبارة عن المعنى الاعم الصادق على كل واحد منهما حينئذ الاولى ان يقال او الكل في
الجزء او المقيد في المطلق لان الخصومة ان كانا عبارة عن جواب المقيد بقيد الانكار

فالعلاقة هي الثاني وان كانت عبارة عن مجموع الجواب والانكار فالعلاقة هي الاولى

وانما قلنا ذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة او حقيقة كلام الموكل الدال عليها

ممجورة شرعا لان التوكيل شرعا انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وما ملكه هو

الجواب المطلق لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف ان المدعي حق لا يملك الانكار شرعا و

توكيله بالايملكه لا يجوز شرعا والحقيقة الممجورة شرعا بمنزلة الحقيقة الممجورة

عادة لان الظاهر من حال المسلم الامتناع منه لدينه ثم ان صحة الانكار ههنا

من جهة دخوله في عموم الجواب والممجور شرعا هو الانكار على التعيين فلا يرد انه

ينبغي ان لا يصح الانكار اصلا الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد

بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت

على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا

من الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله

بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب

وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف

حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت

فوجب اعتباره ضرورة لكن لو حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان

المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا

واما اذا كان داعيا اليه كما اذا حلف لا ياكل هذا الرطب اه فيتقيد اليمين بهذا الوصف ووصف الصبا كذلك لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه داع الى ترك

الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد
لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا
من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة فيحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ياكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان
ينبغي ان يقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا
الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم الا ان هجران الصبي بترك كلامه
حرام مهجور شرعا كما جاء في الحديث وهذا معنى قوله لان هجران الصبي مهجور شرعا

فان كان للفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند
بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق حتى لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
ادمي وخنزير حنث لان اللحم في التفاهم يقع عليهما فان لحمهما يسمى لحما ولا يحنث
عند بعض مشايخ بلخ لان لحمهما لا يوكل وفي المتن اشارة الى ان الحقيقة اذا كانت
مستعملة والمجاز غير مستعملة او كانا مستعملين لكن استعمال الحقيقة اكثر
او مساو فالاعتبار للحقيقة بالاتفاق كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة
اولى فعنده لا يحنث باكل الخبز بل باكل عين الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب
من الاواني المملوة من ماء الفرات بل بالكرع منها فان كلمة من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات لان الحقيقة مستعملة فيهما

اذ الخطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى وقد توكل نيئا حبا وكذا

الكرع واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة وعندهما العمل بعموم

المجاز اولى فيحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها او

بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع وهذا وما سياتي صريح في ان المجاز

انما يترجح عندهما بالعموم وشموله الحقيقة وهو الموافق لكلام فخر الاسلام

ويوافقه ايضا كلام المنار وشروحه وكذا كلام غيره وكلام كثير من المتاخرين

يدل على ان المجاز المتعارف اولى سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وسياتيك مزيد تفصيل

لهذا وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر يختلف فيه وهو ان المجاز

خلف عن الحقيقة اي فرع لها في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز

فرع للحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الفرعية

فعنده هي في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او

اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل في التكلم بهذا اللفظ

اذا اريد به المجاز خلف لانهما من اوضاع اللفظ فاعتبار الخلفية والاصالة

في التكلم اولى ليصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعندهما هي في الحكم

اي حكم الحقيقة اصل وحكم المجاز خلف عنه فان تعذر حكم الحقيقة بعارض

فيصير الى المجاز لاثبات حكمه حال كونه فرعا من حكم الحقيقة خلفا عنه حتى
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ لانه لا يتصور الفرع حيث لا يتصور
الاصل فاذا لم يكن حكم الحقيقة ممكنا يلغو الكلام بالكلية لان حكم الحقيقة محال
بالفرض وحكم المجاز غير عين عن حكم الحقيقة يقتضي امكانه فحاصل الخلاف اشتراط
امكان المعنى الحقيقي عندهما وعدم اشتراطه عنده فقول القائل هذا ابني لعبد
اصغر سنا منه مجاز اتفاقا وان كان اكبر سنا منه فعنده مجاز يثبت به
العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر
مخلوقا من ماء الاصغر وبالجملة ان في كل موضع انعقد الكلام لا يجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده لعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد الحكم
الاصلي لا ينعقد الحكم الخلفي فقوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد الحكم الاصلي
وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكمه كالغوص لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة
بان كانت العبد اصغر سنا منه يصار الى المجاز لامكان الحقيقة وان كان
العبد معروف النسب من غيره لامكان ان يشتهر نسبه من الغير كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد
حتى الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصورة

ووجه البناء ان خلفية المجاز لما كان في التكلم عنده من حيث انه يجعل عبارته
قائمة مقام عبارته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والفرع فجعل التكلم بالحقيقة
عند امكان العمل به اولى من التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى
من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه
هو المقصود دون العين وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لعمومه
فكان المجاز اولى لكونه اكثر فائدة حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده
وان لم ينعقد الكلام اى وان لم يصح انعقاده لايجاب الحقيقة كما في قوله
لعبده وهو اكبر سنا منه اى من القائل هذا ابني مقولة القول فاعتبر ابو حنيفة
الرجحان في التكلم فان التكلم بالحقيقة اصل اذ التكلم بقوله هذا اسد للشجاع
عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم
ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن الشئ كما يثبت حكم
الحقيقة بناء على صحة التكلم وكذا قوله هذا ابني لعبده فان نفس التكلم به
خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة
التكلم فصارت الحقيقة اولى من المجاز وبما ذكرنا ظهر لك ان لفظ هذا
اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة وقد قيل ان لفظ هذا
ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وارادة اللازم وعنده بما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا بنى مراد به البنوة فيشبغي ان يكون الاصل في موضعه حيي

وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله اى المجاز
على حكم الحقيقة فضلا للمجاز بهذا الاعتبار اولى هذا وبناء الخلاف الاول على هذا حيث
في انه انما يترجح المجاز عندهما لتناوله حكم الحقيقة قال في التلويح بعد ما ذكر من
تحرير كلام التوضيح وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما او لا
للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا ابتنى
الحقيقة لعمومه كما في مسئلة الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى انتهى كلامه
ويعلم منه ان هذا الدليل موافق لما هو المدعى فاندفع ما ذكره الشارح المحقق
من ان هذا يصح دليلا لهما اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف واما اذا لم يثبت ذلك
وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم وما ليس له ذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من
المدعى ذلك لان المراد من رجحان المجاز المتعارف عندهما رجحانه اذا كان عاما كما في
المسئلتين المذكورتين واما اذا لم يكن عاما فليس له على قولهما في زعمهم رجحان
على الحقيقة نعم يمكن ان يقال ان الحكم برجحان المجاز المتعارف مطلقا على الحقيقة
المستعملة عندهما اولى من الحكم برجحان قسمه كما مال اليه صاحب التوضيح
لكنه كلام آخر والدليل على هذه الاولية ما ذكره الشارح المحقق بقوله والدليل

والدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع البرهاني لصاحب المحيط ان
المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة
الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة وفيه نظر لان غلبة
استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا يترجح بالزيادة من
جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض ثم جملة ما يترك به الحقيقة
في الشرعيات خمسة وبيانها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة
تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و
العرف في الاقوال وبيان تلك الدلالة ان الكلام موضوع للافهام فاذا
تعارف الناس استعماله لشئ ونقلوه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وفيما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة واعلم
ان الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يكن المجاز متعارفا
غالبا في التفاهم او التعامل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان متعارفا فعندهما
العمل بالحقيقة وعندهما العمل بالمجاز فلا يترك العمل بالحقيقة عنده الا اذا كانت
مهجورة وهذا هو المراد من قولهم قد يترك بدلالة العادة على ما يرد وليس المراد انه
قد تترك الحقيقة بمجرد التعارف والالزم يصح على مذهب ابي حنيفة كما ان كالمجاز
الذي ذكرناه من قولهم لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم

مهجورة حتى لا يحنث بها فانه لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي الجسد خارجا عنها لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار وقد تترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المحل العالم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز للتعذر كما في
قوله لا ياكل من هذه النخلة فان اليمين وقعت على التمر حتى لو اكل عين النخلة لا يحنث
وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما اذا كان المعنى الذي هو في يمين
الفور في الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم استعمل في السرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن
قبل ان يسكن ويسمى هذا اليمين به لان فيها سرعة البر يتحقق الاجتناب عن
الامر المخصوص الذي تقيدت به اليمين كما اذا قال لامراته القاصدة للخروج
ان خرجت فانت طالق فانه يتقيد بتلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
بعد ذلك لا تطلق فحقيقة الكلام هو مطلق الخروج مهجورة بدلالة حال
المتكلم فان تعليقه في هذه الحالة يدل عرفا على انه اراد بالخروج تلك الخرجة
فتقيد بها وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون
قبله اليمين مؤبدة او موقتة فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو المؤبدة
لفظا والموقت معنى واخذ هذا من حديث جابر رض وابنه حيث دعيا
الى نصرة انسان فحلف ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وقد تترك

الحقيقة بدلالة شيء في النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر إنا اعتدنا للظالمين نارا مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل واحد ان يختار ما شاء من الامرين لكن قولنا انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما اذن فيه وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اذ لا يختص الايمان بمن شاء وكذا الكفر بدلالة العقل وبقولنا انا
اعتدنا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ متناولا
لافراده لعمومه على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى ما خذ اشتقاقه
كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له فاكل لحم السمك لم يحنث القياس ان كان
يقتضي حنثه لدخول لحم السمك في عموم اللحم لانه لحم حقيقة لكنه يخصص
بدلالة الاشتقاق فان تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم
القتال اي اشتد والملتحمة الوقعة العظيمة ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى اخلاط الحيوان وليس للسمك دم اذ
لو كانت لما عاش في الماء ويشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان
الاسم حقيقة فيه وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و

وقد ناقش الشارح في هذا المثال بمنع كون اللحم ماخوذا مما ذكره والحال ان
المثال مما يكفي فيه مجرد الاحتمال ولا نسلم كونه شاهدا للمدعى هذا هو الموافق
لاكثر الكتب وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة بالعرف ولا مناقاة به وكذا
اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة
لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة في المثال الاول وزيادة اى
زيادة المعنى المطلوب في المثال الثاني وبيانه ان الفاكهة مشتقة من التفكه
وهو التنعم وهو امر زائد على ما يقع به اصل القوام اى الغذاء والعنب والرمان
والرطب يتعلق بها القوام والغذائية فكان في هذه الاشياء وصف زائد
هو الغذائية وقوام البدن فلهذا لا يتناولها مطلق الاسم الذي وضع للزائد
التابع الذي ليس فيه جهة الاصالة فان قلت ليست هذه الزيادة في المعنى
المطلوب لان الفاكهة اسم التابع وعند الاطلاق يتناول ما يكون تابعا من كل وجه
اذ هو الفرد الكامل له والذي فيه اصالة من وجه فهو قاصر في التبعية من ذلك
الوجه فكيف يصح قوله وزيادة في الثاني قلت الزيادة في المعنى على نوعين
احدهما مكمل للمعنى المطلوب كالضرب والشتم المكملان لمعنى الايلام في قوله تعالى
ولا تقل لهما اف والثاني مغير لمعناه وههنا كذلك فان الزيادة مغيرة لمعنى
التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية ولذلك لا يدخل الاشياء المذكورة تحت اسم

الفاهمة ووجه كون اقسام القرينة خمسة ان القرينة اما الاستعمال
او الحال او المقال فاشار الى الاول بقوله بدلالة العادة والثاني قسمان
احدهما حال المتكلم والثاني حال ما تكلم فيه فاشار الى الثاني بقوله بدلالة
محل الكلام والى الاول بقوله بدلالة معنى يرجع الى المتكلم ويرجع اليهما اذا كان
معنى من المخاطب كما يقال للامة المغنية انت امرة السلطان بالعصيان
والثالث ايضا قسمان احدهما ما يكون سياق الكلام قرينة وهو الذي
اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم والثاني ما يكون اللفظ قرينة
بنفسه واليه اشار بقوله بدلالة اللفظ بنفسه والمقابلة حقيقة
بين العادة والحس والعقل وقد اشار الى الاول والثالث واما الثاني
فكما في الاكل من هذه النخلة وقد يجمع بعض الموانع مع بعض في بعض المواضع
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما الصريح في اللغة الخالص والمراد به ههنا
ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر
اذ ظهوره ليس بتام وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن
اللفظية لا بالاستعمال هكذا ذكره الشارح وذكر في التلويح بعد ذكر
تعريف الصريح والكناية فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح وقال في
المنار واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كانت او مجازا

المراد منه معنى حقيقي او مجازي واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة وعن اتكاف

وقال في شرحه المسمى بجامع الاسرار قيل لابد من قيد آخر وهو بالاستعمال
ليتميز عن النص والمفسر واليه اشار في الميزان الا ان الشيخ تركه للدلالة
مورد القسمة عليه اذ يكون هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال و
قيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص و
التفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف
ولا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال
القاضي ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال الى صح بدلالة مورد
القسمة ثم ان المصنف لم يذكر تعريف الصريح تنبيها على ان مفهومه ايضا
صريح كما افراده وقد اومى في اثناء البيان الى تعريفه وقد ترك تعريف الكناية
ايضا ايماء الى ان معاني افراده مستترة كما استتر معناه وقد اومى الى تعريضه
في اثناء البيان ايضا تشحيذا للناظر وتلطيفا للخاطر فمثل قوله بت وشريت
ووهبت وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اى الكلام
مقام معناه اى اقيمت عبارة الصريح مقام المراد كما اقيم السفر مقام المشقة
بحيث لم يلتفت اليها بل المنظور اليه نفس السفر كذلك ههنا المنظور اليه
نفس العبارة في اثبات المراد سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم
اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى الصريح عن العزيمة اى النية في اثبات

حكمه لأن النية انما يحتاج اليها لتميز بعض محتملات اللفظ فاذا تعين
الواحد منها مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اى الصريح ظاهر المراد
اى ظهورا بينا بحسب الاستعمال فلا يحتاج الى نية المتكلم وحكم الكناية وهو
ما استتر المراد به بالاستعمال انه اى الكناية لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك اى الكناية مثل المجاز اى نظير الكناية المجاز قبل ان يصير
متعارفا فانه قبل ان يصير متعارفا استتر المراد به فيكون كناية ويعلم
منه ان المراد بالكناية فى اصطلاح الاصوليين غير ما اريد بها فى البيان لانها
عند اهل البيان لفظ استعمل فى لفظ الموضوع لكن لا يتعلق به الاثبات و
النفى والصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناطا بين
والكذب والنفى والاثبات والكناية عندهم حقيقة وقد يذكر فى مقابلة الحقيقة
فيراد بالحقيقة الصريح منها وهذا معلوم من المفتاح وغيره وليس فيجمع
بين الحقيقة والمجاز فان الممتنع اراد تهما بالذات والقصد وهو منتف فى الكناية
وقد جعل ارباب الاصول الكناية مشتملة للمجاز فاعرفه وعلم من هذا وجه
ضعف كلام الشارح من ان الكناية لا تنافى ارادة الحقيقة بلفظها وانما
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم لان هذا مبنى على عدم التفرقة
بين الاصطلاحين كما عرفت ولما ورد على ما فهم من تعريف الكناية وهو

ما استتر المراد به انكم جعلتم مثل انت بائن بتة وبتلة كنايات الطلاق
مع ان المراد منه ظاهر معلوم فاجاب بقوله وليس لفظ البائن والحرام و
نحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة يعني لفظ الكناية غير مستعملة في
معناه الاصطلاحي لانها اي هذه الالفاظ معلومة المعاني ولا يكون الكناية
كذلك ثم ان المتوهم يتوهم من كونها معلومة المعاني انه لا ابهام فيها اصلا فكيف
يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا فدفعه بقوله لكن الابهام ثابت فيها اي
في شئ يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك الشئ وتعمل هذه الالفاظ فيه
اي في ذلك الشئ لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل
يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد
يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى
محل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي
هو المراد معلوما في نفسه فان المراد منها البينونة والحرمة ونحوهما وهو
معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه والكناية ما استتر المراد منه
في نفسه وصاحب التلويح مع تصريحه بهذا التعريف في اوائل التقسيم الثاني
اعترض في هذا المقام بانه ان اريد ان مفهوما تها اللغوية ظاهرة غير
مستترة فهذا لا ينافي الكناية وان استتار المراد للمتكلم كما في جميع الكنايات وان

Marginalia: قوله وليس لفظ البائن ... قوله لكن الابهام ثابت ... قوله ولا يكون الكناية ... قوله لكن الابهام ثابت ... قوله لا ندري اي محل اراده ... قوله ما استتر المراد منه ... قوله اعترض في هذا المقام ... غاية التحقيق

اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا بهذا البيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة
المحل سواء مستتر المراد كيف ولم يفرقوا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره وهو مدفوع بما ذكرنا الا ان الشق الثاني من الاعتراض
مبني على الغفلة عن هذا القيد اعني قوله في نفسه والحاصل ان المراد منها
في نفسه غير مستتر على السامع بل هو ظاهر واستتار غيره لا يوجب جعله
كناية ولا يوافق مقصودهم فان مقصودهم هو تحصيل نوعي الطلاق الرجعي وغيره
وتحققهما وكون هذه الالفاظ جارية على معناها انسب بذلك كذا التفرقة
بين اعتدي وانت بائن مثلا وحمل الكنايات على ما هو مصطلح اهل البيان بعيد ايضا
كما ذكر في الشرح فلذلك الابهام شابهت هذه الالفاظ الكناية الحقيقية
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا كما هو طريق الاستعارة
ولاجل هذا الابهام لما كونها كناية احتيج الى النية لتعين البينونة عن وصلة
النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح
وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ انفسها من غير ان يجعل هذه
الالفاظ عبارة عن الصريح من الطلاق ولو كان كذلك لكانت كناية حقيقة
وكانت معينة للرجعة ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية

عن الصريح جعلناها اى هذه الالفاظ بوائن غير معقبة للرجعة كما يدل عليه
معانيها الان العمل بموجبها عمل بحقائقها والحقيقة اولى بالارادة مالم يصرف
صارف هذا مذهب علي وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها طلقة رجعية
وهو مذهب عمر وعبد الله ابن مسعود الا في قول الرجل اعتدي استثناء
من قوله جعلناها بوائن اى تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
وكذا في استبري وانت واحدة لان الواقع بها رجعي لان حقيقته اى هذا
القول للحساب يقال اعتدي مالك اى احسبي عدي مالك ولا اثر لذلك
اى للحساب في النكاح اى في قطعه فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه بخلاف
الالفاظ المذكورة فانها عاملة بنفسها ولهذا جعلت بوائن كما عرفت
والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالنعم والدراهم والدنانير
كما يحتمل ان يراد به الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب
اى ثبت به اى بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترفع
باثبات واحدة بدون صفة البينونة فلا حاجة الى الزايد وصفا واصلا
فلذلك كان الواقع به واحدا رجعيا ولا يقع به الاكثر وان نوى وقبل الدخول
يجعل هذا اللفظ مستعارا ايضا عن الطلاق اذ لا جهة للاقتضاء وارادة

حقيقة الامر وهو قوله اعتدي بعد الاقراء فينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيكون حينئذ مجازا
محضا للطلاق لانه ليس بمنطوق لا تحقيقا ولا تقديرا بخلاف ما بعد الدخول
فان المقتضى من حيث كونه بمنزلة المنطوق صار الطلاق منطوقا فكان
هذا جهة حقيقة وان كان فيه جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور
فلهذه الاشارة زاد قوله محضا وهو مجاز عن كونى طالقا وتقدير الكلام
اعتدي لانى طلقتك لانه اى الطلاق سببه اى سبب وجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه اى لعلة يدل عليه لفظ الحكم فانه يذكر في مقابلة
العلة والمسبب يذكر في مقابلة السبب والطلاق علة لوجوب العدة في
وضع الشرع وتخلفه في غير المدخول بها لفقد الشرط وهو الدخول فلا
يرد انه كيف يصح استعارة المسبب للسبب مع انكم منعتم ذلك وكذلك
اى مثل اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ
هو تصريح بما هو المقصود عن العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل
الا انه يحتمل ان يكون للوطء في الحال ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء بعد الدخول وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا وقد جاءت السنة مؤيدة لما ذكرنا فقد روى ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت

بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل عليها وهي تبكي على من قتل من
اقاربها يوم بدر ترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي منها فقال لها اعتدي
فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبي ووهبت نوبتها الى عائشة وقالت
اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة وكذلك اي مثل قولها اعتدي انت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة وهو الصحيح وعليه عامة مشائخنا
وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيكون خبر مبتدء وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا
نعتا للطلقة فان اسكن الهاء يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ثم ان ذلك القول
على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه اي انت تطليقة واحدة وبه يقع الطلاق لانها بنفسها لا تكون تطليقة
ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت به كما نعتت بطالق
او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقام المضاف اي انت ذات
طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرة اي انت امراة واحدة عند قومك او
منفردة عندك او واحدة نساء البلد في الجمال وقس عليه حالة الوقف والنصب
فاذا زال الابهام بالنية كان قوله انت واحدة دلالتها اي دلالة على الصريح

قوله وبه يقع الطلاق وفي بعض النسخ وبه يقع الطلاق قوله لانها لا تصلح نعتا للطلقة
قوله وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة
قوله فيكون خبر مبتدء
قوله العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
قوله ثم ان ذلك القول على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه
قوله ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت به كما نعتت بطالق
قوله او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقام المضاف اي انت ذات طلقة واحدة
قوله فاذا زال الابهام بالنية كان قوله انت واحدة دلالتها اي دلالة على الصريح

الطلاق لا عاملة بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فلا

يجعل من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه فانها عاملة بنفسها على ما عرف

ويعلم مما ذكرنا ان كون هذا القول من الكنايات انما هو بتفسير علماء الاصول

لانه من قبيل الحد والذي استقر المراد به دون تفسير علماء البيان ويعلم من ان

تضاعيف البحث انه يجوز ان يجعل قولا الا في قول الرجل اعتد استثناء عن

نحو البائن كناية مجازا ثم الاصل اي الراجح في الكلام هو الصريح لان الكلام

موضوع للافهام والصريح تام في الاعلام فاما الكناية ففيها ضرب قصور

من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان اي اظهار المراد بدون

النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد

والتردد وظهر اثر هذه التفاوة فيما اي في الاحكام التي تندرئ بالشبهات مثل

الحد وحتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر

لفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها

لا يحد ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكلمة ما في قوله ما لم يذكر مصدرية حينية اي

لا يستوجب العقوبة وقت عدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع من الاقسام

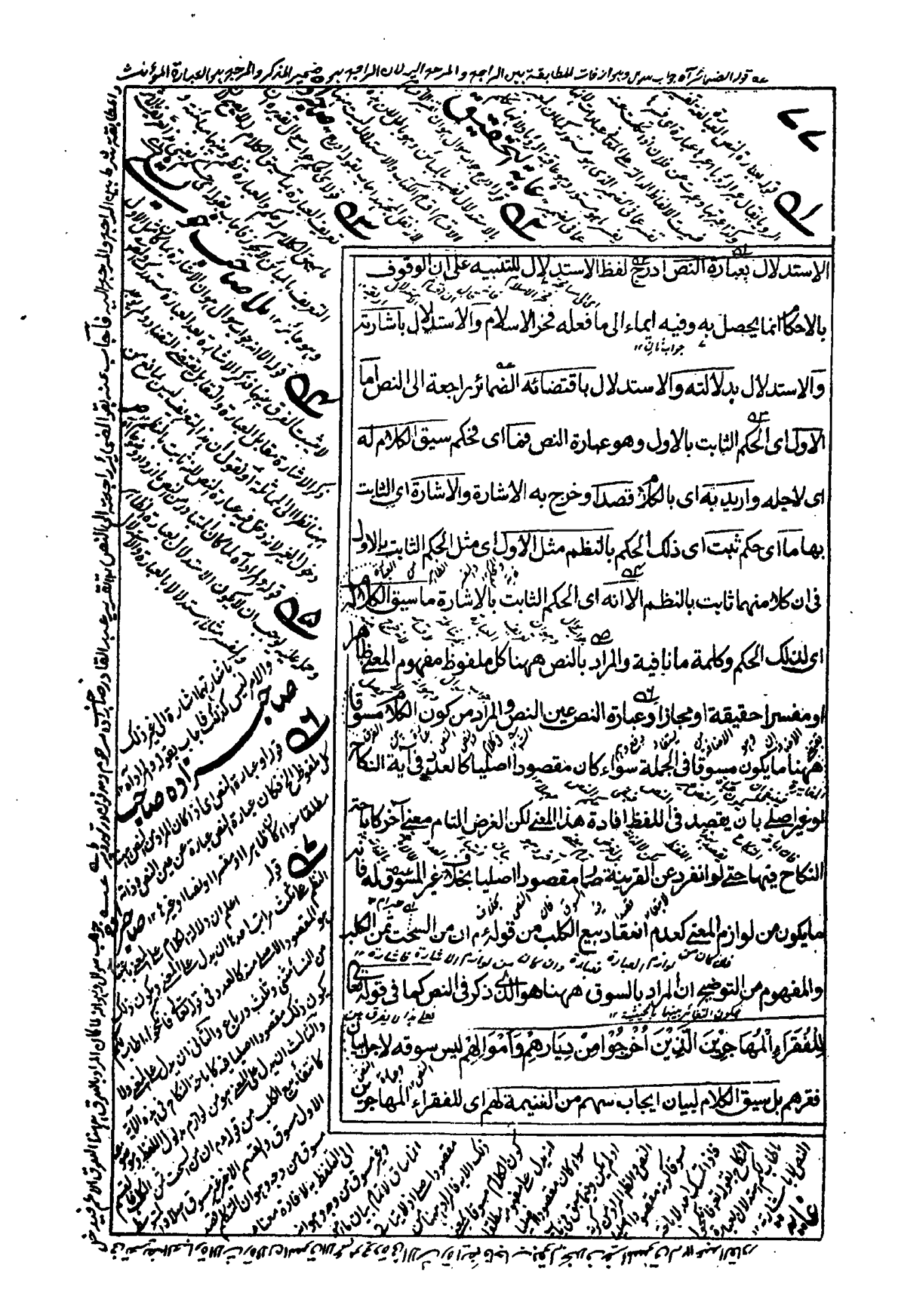
الاربعة المذكورة في معرفة وجوه الوقوف اي في معرفة اقسام ما به الوقوف

الحاصلة بسبب ملاحظة الوقوف على احكام النظم عند المعرفة من اقسام الكتاب

للتنبيه على انها لا تفيد بدون المعرفة والوقوف على معانيها او يقال هذه
الوجوه لما كانت لما به الوقوف فكانت وجوها واقساما للنظم اذ الوقوف
انما هو بالنظم والاقسام المذكورة ههنا اما كلها اقسام لمعنى النظم او
الاخيران له والاولان للنظم كما اختلف فيه ويؤمى كلام فخر الاسلام
الى هذا تارة والى ذلك اخرى بل الى انها اقسام الاستدلال مع انها ليست
من اقسامه ويؤمى الى ما يؤمى عبارة فخر الاسلام عبارة المتن فلو ترك
لفظ المعرفة صار الجميع اقساما للنظم ولو ذكر لفظ المعنى يكون الكل اقساما لمعنى
النظم فاورد لفظ المعرفة ليدل على المطلوب ههنا هو معرفة هذه الاقسام واما
التنصيص بانها اقسام النظم او المعنى فهو في اول المرة مشكوك فيه والتحقيق ان
هذه الاقسام اقسام النظم الدال على المعنى لكن لما كان المنظور في هذا القسم هو
استدلال السامع للمعنى ودلالة النظم على المعنى وثبوت المعنى من النظم جعلت الاقسام
تارة للاستدلال ومرة للمعنى وقد يفرق فجعل بعضها للنظم وبعضها للمعنى لان العبارة
من اقسام الملفوظ والاشارة بمنزلتها وما سواهما يرجع الى المعنى وهي اما الوقوف

اربعة لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا
فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة والا فان
استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فمن التمسك الفاسد

الاستدلال بعبارة النص ادرج لفظ الاستدلال للتنبيه على ان الوقوف
بالاحكام انما يحصل به وفيه ايماء الى ما فعله فخر الاسلام والاستدلال باشارة
والاستدلال بدلالته والاستدلال باقتضائه الضمائر راجعة الى النص اما
الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما اى فحكم سيق الكلام له
اى لاجله واريد به اى بالكلام قصدا وخرج به الاشارة والاشارة اى الثابت
بها ما اى حكم ثبت اى ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اى مثل الحكم الثابت بالاول
فى ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اى الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام
اى لذلك الحكم وكلمة ما نافية والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى ظاهرا
او مفسرا حقيقة او مجازا وعبارة النص عين النص والمراد من كون الكلام مسوقا
ههنا ما يكون مسوقا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية النكاح
لو غير اصلى بان يقصد فى الملفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام معنى آخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه
ما يكون من لوازم المعنى كعدم انعقاد بيع الكلب من قوله ع ان من السحت ثمن الكلب
والمفهوم من التوضيح ان المراد بالسوق ههنا هو الذى ذكر فى النص كما فى قوله تعالى
لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ ليس سوقه لاجل بيان
فقرهم بل سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم اى للفقراء المهاجرين



وفيه اى فى هذا الكلام اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوها فى مكة بانتقالها
الى الكفار حين استولوا عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر وحقيقة الفقر زوال
الملك لا بالاحتياج وبعد ايد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فى الحلاق
اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة دليل على زوال املاكهم
وان الكفار يملكون اموالهم بالاستيلاء بشرط الاحراز خلافا للشافعى ولا يلزم علينا
انه يجوز ان يكون اطلاق الفقراء عليهم بالمجاز لقوله تعالى وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ
عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ۝ والمراد السبيل الشرعى لا الحسى لان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية
نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاسر او المراد نفى السبيل فى الآخرة
كما نقل عن ابن عباس ويدل عليه ما قبل الآية من قوله تعالى فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ
وقد جعل البعض قرينة المجاز اضافة الديار والاموال اليهم فانها تفيد الملك
واجيب عنه بانها باعتبار ما كان لان فى حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على
المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو فاسد اذ مبناه على ان المعتبر فى الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة التكلم لا حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء والامر بالعكس كما تقرر ثم الاعتبار انما هو للحكم الذى جعل اللفظ
من متعلقاته كما تقرر ايضا فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها
كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة وهما

اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق اى عبارة النص
احق فى ايجاب الحكم عند التعارض من الاشارة للسوق مثاله قوله ع فى النسأ
انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد
احديهن فى قعريتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب
الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى ع انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه على الاشارة واما دلالة النص
اى الحكم الثابت بها وتسمى فحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى فحواه ومفهوم
الموافقة فمعناى فحكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراى اى بالمعنى
اللغوى لا شرعى المستنبط بالراى كالنهى اى فهو كالحكم الثابت بالنهى عن التافيف
وهو حرمة الضرب والتافيف اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف فانه يوقف به
اى بالنهى عن التافيف على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد لان كل من
يعرف لغة العرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت
بالاشارة فكما ان الثابت بها ايضا ثابت بالنص لا الى الراى كذلك الثابت بالدلالة حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص كاثبات الحد عندهما فى اللواطة
بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محترم

كان شرع من قبلنا شرعا لنا ام لا الخ اعلم ان الكلام فى خبر الواحد وهو ما لا يفيد العلم بنفسه
الخبر المحتج به وهو ما اورده العدل بان ينقله عدل عن مثله الى الرسول ع او الصحابة
ويدخل فيه ان نظم الراوى الحديث بالمعنى الذى يفيده او بعضه او بعض ما يفيده
تعليل استحقاق الاخ للتركة بالنسبة بالاخوة وهو ان يقول ابن الاب اخ لان الاب اخ
والحد من الميت ان علا كالاب والجد ومن الحى ان سفل كالابن وابن الابن
الاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره
الاشارة عدم ارادة المتكلم افادة ما سيق الكلام لاجله
قوله لان الاصل هو ان الكلام جواب سؤال هو ان كل حكم ثبت فى الدنيا
لا تقرر عند ارباب الاصول والمراد بحديث النقصان ان المراد
يوجب النقاوة فى الدين قيل الصلوة فى ايام الحيض حرام وترك الصوم واجب
الا ان الغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وفى الغلبة فى الصوم والصلوة
بالنظر البعض الى ان ايام الحيض قريبا من خمسة عشر يوما وهو نصف الشهر
الا ترى ان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد يكون ثلثين
وذكر فيها حبيب بن اوس بن الحدثان ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
والصلوة فى قوله فيما اشتركن فيه من الاحكام
قوله فحوى الخطاب يقال فهمت ذلك من فحوى
كلامه اى فيما تفهمت من مراده بما تكلم وقد سمى ابن السمعانى هذا النوع
معناه قال انه ذكر ذلك لفهم فى كل القول ومفهوم الموافقة
لان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافق لمدلوله فى محل النطق
قوله ومفهوم الموافقة اصل المقصود دفع الايذاء
ودفع فوتهم احتمال الخطاء بان يجعل قسما آخر وهى فحوى الخطاب
وهو عدم الاطلاع على وجه ايسى فيما بين وجوده وعدمه ايسى الاحتمال
قوله لان التوهم فى مثل
قوله اى الحكم اى جواب سؤال هو ان حكم
النص لا يكون ثابتا بقوله اى الكلام
فاما اجاب بقوله اى الكلام

مشته وهذا موجود فى المواطة وكاثبات الكفارة عندنا فى الاكل
والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم منه موجب
للكفارة وهو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما مع عدم صحة اثباتها
بالراى لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجناية والكفارات شرعت
ماحية للاثام ولا مدخل للراى فى معرفة مقادير الاجزية ومعرفة ما به تحصل
ازالة الاثام ولا يعلم حقيقتهما الا الملك العلام الا انها اى الدلالة عند
التعارض دون الاشارة كما ان الاشارة دون العبارة مثاله ثبوت حكم
الكفارة فى قتل العمد عند الشافعى من دلالة النص الوارد فى الخطا فيعارضه
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزاء
جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص **فان قيل**
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص **قلنا** القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ثم النزاع فى كون دلالة النص قياسا
او لا يرجع الى اللفظ فلا فائدة فى ذكره واما المقتضى على اسم الفاعل من الاقتضاء
بمعنى الطلب والشرع متى دل على الزيادة فى الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحاصل
على الزيادة وهو صيانة الكلام او نفس ذلك الكلام على الرايين هو المقتضى

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع

على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة او طلب هذا الكلام للزيادة هو الاقتضاء

فزيادة اى مزيد على النص اى الذى مر معناه ثبت لزيادة شرعا لا لغة شرطا

لصحة المنصوص عليه وجه الشارح المحقق تذكير الضمير بتاويل الزيادة بالمزيد ووجه

نصب شرطا على انه مفعول له لما لم يستغن المنصوص عليه عنه اى عن المزيد

فوجب تقديمه اى المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه هذه الجملة جواب عن قوله

لما لم يستغن عنه وهو مع جوابه مستانف فقد اقتضاه اى المزيد النص لصحته

فكان من شروطه والشرط مقدم على المشروط فعلم ان هذه لتعليل الجملة السابقة

والفاء كما تدخل على المعلول تدخل على العلة لانها للترتيب فقد يعتبر الترتيب في

الملاحظة وقد يعتبر في الوجود والمعلول وان كان مرتبا على العلة في الوجود لكن

يجوز ان يكون مقدما في الاعتبار وعلم من هذا التعليل وجه تسميته بالمقتضى

فصار تفريع على ما قبله المقتضى على لفظ اسم المفعول بحكمه اى باعتبار حكمه حكما

للنص وانما قال بحكمه حكما للنص ولم يكتف على قوله حكما للنص لان نفس المقتضى

ليس بحكم له وقال الشارح المحقق فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص

ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له اى للمقتضى وهو اى المقتضى تابع للمقتضى

فيكون المقتضى مضافا اليه بالذات وحكمه بواسطته كشراء القريب فانه موجب

مطلع الانوار

فانه موجب للملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء لا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضى على صيغة اسم الفاعل هو الاصل وتوقفه على المقتضى على صيغة اسم المفعول يوجب ان يكون تبعا والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا وتبعا لانا نقول المراد من كون المقتضي على صيغة اسم الفاعل اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى على صيغة اسم المفعول وانما يثبت قصدا وابتداء ومن تبعية المقتضى على صيغة اسم المفعول لانه يثبت ضمنا ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع له وقد علم مما ذكره جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا للتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح التكفير ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته اى الامر كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهليته الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لو قال العبد تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفالة ثابتة بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شئ حتى لو

لو اعتقه يقع عن المأمور لا عن الآمر عند الطرفين لان الفعل الحسي لا يصلح
تبعا للقول وقال ابو يوسف انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بطريق التبعية
من غير قبض مع كونه شرطا لانه ثابت اقتضاء فيستغني عن التسليم كما يستغني
البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه وكذا يلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى
صيغة اسم الفاعل لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر بشرائط نفسه
لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع
الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجند بنية السلطان والمرأة بنية الزوج
وكذا يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير لصار التبع مبطلا للاصل
ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح به لما احتيج الى اثباته اقتضاء وحينئذ يكون
ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضى وشروط المقتضى ان كان مما يحتمل السقوط
في الجملة فلا يثبت وان كان مما لا يحتمل السقوط اصلا فيثبت هذا خلاصة
ما في كتب هذا الفن والثابت به اي بالمقتضى على صيغة اسم المفعول لعدل
اي يساوي الثابت بدلالة النص الا عند التعارض اي معارضة ما ثبت بالاقتضاء
به اي بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانها ثابتة بالمعنى اللغوي
فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضى فانه من موجبات الكلام شرعا لا لغة فكان
ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورية مثاله اذا

صاحبزاده صاحب
عبد القادر

سحر چون خسرو خاور علم بر کوهسار افراز ← بدین بشارت مرغان بامید وار ان زرد ← غلام همت فرتوتم

اوصل رجل من رجل الى رجل انه قال لك قولان احدهما اعتق عني بالف وقبه
وثانيهما انت خائن فلا تشترلي شراك نعل ينبغي ان يصير معزولا ولو اعتق
العبد يقع عن المولى لا عن الآمر لان القول الثاني يدل على عزله عن شراء القليل و
الكثير بقرينة انت خائن ومدلوله كان نفي شراء شراك النعل لكن يفهم منه
لغة انه عزله عن شراء الكثير بالطريق الاولى وقد يشكل على السامع الفصل بين
المقتضي والمحذوف لان كلا منهما غير مذكور يزاد على الكلام لصحته وهو
اي المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شيء اسقط عن الكلام اختصارا
لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة والمقتضى ثابت شرعا لا لغة وهذا مذهب
المتاخرين فانهم لما راوا ان العموم متحقق في بعض ما ترى انه من قبيل
الاقتضاء وهو المحذوف ومع عدم العموم في المقتضى جعلوه قسما آخر وذهب
المتقدمون الى ان المحذوف من قبيل المقتضى مع حكمهم بانتفاء العموم
في المقتضى وعرفوه انه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او
عقلا او لغة فانه يشمل الجميع وتابعهم الامام ابو زيد من المتاخرين
ومال اليه الشارح المحقق وآية ذلك اي علامة الفصل بين المقتضى
والمحذوف ان ما اقتضى غيره اي غير المقتضى على صيغة اسم الفاعل ثبت
وتقرر عند صحة الاقتضاء اي عند وجود المقتضى على لفظ المفعول

واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فتقديره مذكورا اي فاعتبر
المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور كما في قوله تعالى
واسئل القرية فان السوال فيه وان كان واقعا على القرية لكن عند
التصريح بالمحذوف يتحول السوال عن القرية الى المحذوف وهو الاهل
فعلم ان قوله عند التصريح به اي بالاهل يتعلق بقوله يتحول ثم ان
الاشتباه في بعض المواد بعد ثبوت الامتياز بين مفهومي المحذوف
والمقتضي وبين ما يصدق عليه في بعض المواد لا يضر في المطلوب وهو ان
المحذوف يغاير المقتضي وان له حكم العبارة فكلما كان الزيادة لاجل حكم
شرعي لا لغوي كان من قبيل الاقتضاء وكلما كان الامر بالعكس كان من قبيل
المحذوف وكلما تصح ارادة العموم كان من قبيل المحذوف وكلما لا تصح كان
من قبيل المقتضي فهذه الاعتبارات انما تحقق بعد تحقق التغاير
بينهما ولو لم يكن بينهما تغاير لما حصلت تلك الاعتبارات فعلم ان التفرقة
بينهما ارجح ثم ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
يعقب التعميم بحيث لا يوجد التعميم لا يوجد التخصيص حتى ان من حلف
لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضي على صيغة
المفعول لا عموم له عندنا فلا تخصيص له ايضا وصحة اعتبار شراب دون

شراب انما يكون لو كان عاما فيختص بالنية واما كون هذه العبارة من قبيل
الاقتضاء باعتبار ان الشرب يقتضي المشروب فيكون المشروب مرادا بالاقتضاء
فلا تجوز نية الخصوص فيه بان يراد مشروب دون مشروب لعدم العموم
عندنا فيكون حانثا بشرب كل مشروب لحصول المحلوف عليه خلافا للشافعي فان
المقتضى عنده بمنزلة النص يقبل العموم والتخصيص انما يكون فيما يحتمل العموم
هذه مقدمة اخرى للدليل الذي اشرنا اليه فيما سبق للربط وكذلك اي مثل
الثابت بمقتضى النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص هذه الجملة
لبيان وجه التشبيه لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لغة كما مر فيما ثبت به
تناوله لغة وحيث ثبت به تناوله لغة لا يحتمل ان يكون معنى النص غير
متناول وغير علة لان المعنى شيء واحد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة
لهذا الحكم في بعض المواد فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت
باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص منه لانه اي الثابت باشارة النص
ثابت بصيغة الكلام مثل الثابت بالعبارة والعموم باعتبار الصيغة فكما ان
صيغة العبارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصه كذلك الاشارة تفيد العموم ثم
يجوز تخصيصها هذه الجملة ماذكره شمس الائمة السرخسي وغيره وقال الامام
ابو زيد ومن يحذو حذوه انه لا يحتمل التخصيص واعلم ان عامة اصحاب الشافعي

قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ
اى مدلول اللفظ والا فالاصح تقسيم الدلالة الى المنطوق والمفهوم والحمل لان الدلالة ليست بمنطوق ومفهوم
فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا
صاحب الشافي
دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا هذا المفهوم الى موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه لحن الخطاب
اى معنى الخطاب
ولحن الخطاب يقع وهذا هو المسمى بدلالة النص عندنا والى مفهوم مخالفة وهو
الذى يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب
وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر وسنبين ذلك **فصل** فى الوجوه الفاسدة
ومن الناس من عمل فى النصوص اى استدل بها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا وهى اى
تلك الوجوه فاسدة عندنا منها اى من تلك الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان
التنصيص على الشئ باسم العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم
جنس كالماء فى حديث الغسل من قوله عم الماء من الماء والاشياء الستة فى حديث
الربوا او اسما علما يوجب التخصيص اى تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ونفى
بسبب انزال الماء
الحكم عما عداه اى ما عدا المنصوص عليه وهذا من قبيل عطف التفسير ويسمى هذا
مفهوم اللقب وهذا فاسد لان النص لم يتناوله اى المحل الذى اوجب الحكم
فيه بالمفهوم فكيف يوجب النص الحكم فيه اى فى ذلك المحل نفيا اى من
حيث النفى او اثباتا اى من حيث الاثبات فان النفى والاثبات من اوصاف

ان قد ذهب الى ان التنصيص على الشئ باسم العلم يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ونفى الحكم عما عداه

التناول فحيث لم يوجد التناول كان عدم وجود صفته اولى وفائدة
التخصيص عندنا ان يتامل المستنبطون فى علة الحكم فيثبتون الحكم بها
فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لايحصل
اذا ورد النص عاما متناولا للجنس واعلم ان القائلين بالمفهوم قد ذكروا لها
شروطا منها ان لايظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة له ولا خرج مخرج العادة ولا يكون المنطوق سوالا
او حادثة ولا يعلم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص قالت
التلويح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط المفهوم المخالف ان لايظهر تخصيص المنطوق بالذكر
فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه ومنها اى من تلك الوجوه ما
اى وجه قال الشافعى وغيره بهمن ان الحكم متى علق بشرط او وصف
الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك اى كل واحد من التعليق والاضافة
نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف فيكون عدم الحكم المعلق بالشرط
والمقيد بالوصف فى غيرهما ثابتا عنده بالتعليق والتقييد ويكون الحكم
المعدم عنده حكما شرعيا حتى يصح تعديته وعندنا هو معدم بالعدم
الاصلى الذى كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لايصح

تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح تعديته واعلم ان
الشرط يطلق في العرف العام على ما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ
فيتناول الشرط والعلة وعند المتكلمين والحكماء ما يتوقف عليه
الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا يكون مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة
ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء او معلولا له
او غير ذلك ومحل النزاع هو الشرط النحوي الذي علق الحكم عليه كالدخول
في ان دخلت الدار والمراد بالوصف ما يكون قيدا في الذات سواء كانت
نعتا نحويا نحو في الغنم السائمة زكوة او لا نحو في سائمة الغنم زكوة ولهذا
اي ولان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي نكاح
الامة عند فوات الشرط وهو عدم الطول اعني زيادة المال بحيث يقدر
بها على نكاح الحرة او فوات الوصف وهو كون الامة مؤمنة المذكور
في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما
ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فلا يجوز نكاح الامة وان كانت
مؤمنة عند الطول لفوات الشرط الذي علق عليه جواز النكاح وهو

عدم الطول ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد الطول لفوات الوصف الذي
قيد به الحكم وهو الايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيصير مفهوم
هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا على ما هو مذهبه من ان المخصص لا
يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا انه نسخ لا
تخصيص لان الناسخ يجب ايضا ان يكون حكما شرعيا لا عدميا اصليا والفتى
والفتيات الشاب والشابة وسمي العبد والامة بهما وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبائر لرقهما وحاصله اى حاصل ما قال الشافعي انه اى
الشافعي الحق الوصف اى لذكر قيد به الاسم بالشرط في كونه موجبا لعدم
الحكم عند عدمه لانه لو لم يكن الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا
الشرط لثبت الحكم في الحال واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع انعقاد الحكم
الى زمان وجود الشرط دون انعقاد السبب فكان السبب موجودا موجبا للحكم
في الحال لكن التعليق منع وجوده الى زمان تحقق الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدمه فكان حكما شرعيا يصح تعديته وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال ولذلك اى لاجل ان
التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل اى الشافعي تعليق الطلاق والعتاق

حاشية ملا صاحب جون

بالملک بان قال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق لان السبب لما کان
موجودا عند التعلیق لا بد لانعقاده من وجود الملک فی المحل لانہ ینعقد
بدون الملک فیشترط الملک فی المحل لتقریر السبب ثم یتاخر الحکم الی زمان
وجود الشرط بالتعلیق فاذا خلی المحل عن الملک لغی وکذلک جوز الشافعی
التکفیر بالمال قبل الحنث لان الوجوب ای وجوب الکفارة حاصل بالسبب علی
اصله ای اصل الشافعی ووجوب الاداء متراخ عنه ای عن السبب بالشرط
ای بسبب التعلیق بالشرط وھذا کتعجیل الدین المؤجل ثم انه لما قید جواز التکفیر
بالمال اراد ان یبین وجهه فقال والمالی ای الواجب المالی یحتمل الفصل ای
الفرق بین وجوبه ووجوب الاداء فان من اشتری شیئا الی شهر یثبت الوجوب
بنفس العقد ولا یثبت وجوب الاداء الی حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لا یدل
علی عدم نفس الوجوب واما الواجب البدنی فلا یحتمل الفصل ای الفرق بین وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل لیس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا لیست الا
افعالا معلومة فوجوبها لیس الا وجوب ادائها وھکذا حکم الصوم فعدم وجوب
الاداء فیه یوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الی وجود الشرط
بالاجماع لم یبق اصل الوجوب واذا انتفی اصل الوجوب قبله لا یجوز الاداء قبل
الوجوب ولھذا لا یجوز التکفیر بالصوم قبل الحنث والسر فی ذلک ان المال یغائر

الفعل فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل
اما البدنى فليس الا الفعل فلا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه وانا نقول
بان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما فى قوله تعالى
الزانى والسارق فان وصف الزنا والسرقة مؤثر فى وجوب الحد والقطع لان
الحكم متى رتب على الاسم المشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة له ولا اثر للعلة
فى النفى اى لا يدل عدمها على عدمه بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصها
فكذلك عدم الوصف الذى هو فى معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به
وكون الوصف بمعنى العلة اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط كما سياتى
وقد يكون اتفاقيا وهو ان لا يوجب العدم بلا خلاف ولو كان
الوصف شرطا اى فى معناه وملحقا به فعدمه لا يدل على عدمه ايضا
لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم عندنا فالشرط داخل على السبب نحو ان
طالق لانه المذكور دون الحكم ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق قد علق
قصدا التطليق عند الشرط لا فى الحال فمنعه اى منع الشرط اى التعليق به السبب
من اتصاله اى السبب بمحله اى محل الحكم وهو المراة وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد المعلق وهو انت طالق فى المثال المذكور سببا لوقوع الطلاق فالسبب
وهو انت طالق لا يجعله معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل
واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها

الى محلها وكان ينبغي ان يلغو الا ان وصوله لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلناه
اعتراض على المصنف لكن يجاب عن ذلك الاعتراض بما عند القارئ
كلاما صحيحا ولهذا اى ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لو حلف لا يطلق
لان قيل عند القول بتخصيص العلة اى بتاخير الحكم عنها لمانع فلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث مالم يوجد الشرط في اليمين الاولى وهذا مذهب
الشافعي ايضا فيكون الزاما عليه وهذا اى دخول الشرط في الطلاق والعتاق و
نحوهما بخلاف الخيار الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو البيع
كالهبة والكتابة
لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرر ورة تندفع بدخوله
في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان
دخوله عليه دخول على الحكم لانه تابع للسبب وانما كان ثبوت الخيار في البيع على خلاف
القياس لانه يصير بالشرط قمارا لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط في معنى القمار ولهذا
نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط ولهذا اى لاجل ان الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق ولا يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد
واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل دخول التعليق على السبب كيلا يختلف
الحكم عن السبب فالشرط فيهما داخل على السبب واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعدامه اى السبب اى يمنع وصوله الى المحل الى زمان وجود الشرط لانه في احكام
اى لبيان التصرف سواء كان التعليق
اى السبب كما قال الشافعي حتى تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية

ان السبب كما قال الشافعي حتى تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبده ان اشتريتك فانت حر فتزوجها او اشتراه يقع الطلاق والعتاق
عند الشافعي خلافا لنا لان السبب عنده هو الملك وقد وجد وعندنا هو الملك المقيد بالتنجيز
وهو لم يوجد وقت التعليق وانما يوجد بعد وجود الشرط فلا يقع الطلاق والعتاق
قبل وجود الشرط عندنا
قوله وهذا اى دخول الشرط في الطلاق والعتاق دون البيع جواب سوال هو ان يقال
ان الشرط داخل على الحكم دون السبب في البيع ايضا فلم لا يجوز ان لا ينعقد البيع سببا للملك مع
ثبوت الخيار والجواب ان الشرط في البيع لما كان قمارا لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط
قمار نهى عنه النبي عليه السلام فلم يجز ان يكون سببا للملك مع ثبوت الخيار والجواب عن
قياس ان قياس ان في تعليق الطلاق والعتاق بالملك ان الشرط داخل على الحكم دون السبب
قياس ان قياس تعليق الطلاق بالملك على تعليق الطلاق بالتزوج فاسد لان الملك ثابت في البيع
مع الخيار لان الخيار ثبت لدفع الغبن والضرر وهما لا يندفعان بدون الملك والطلاق والعتاق
لا يثبتان مع الخيار لان الخيار ثبت لدفع الغبن والضرر وهما لا يندفعان بدون الملك والطلاق والعتاق
لا يثبتان مع الخيار لان الخيار ثبت لدفع الغبن والضرر وهما لا يندفعان بدون الملك والطلاق والعتاق
لا يثبتان مع الخيار لان الخيار ثبت لدفع الغبن والضرر وهما لا يندفعان بدون الملك والطلاق والعتاق
لا يثبتان مع الخيار لان الخيار ثبت لدفع الغبن والضرر وهما لا يندفعان بدون الملك والطلاق والعتاق
لا يثبتان مع الخيار لان الخيار ثبت لدفع الغبن والضرر وهما لا يندفعان بدون الملك والطلاق والعتاق

ان تزوجتك فانت طالق وان اشتريت عبدا فهو حر وذلك لان التعليق قبل
وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما الملك ف
المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما ذكرنا فلا
يشترط الملك في الحال وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين سبب الوجوب
بشرط الحنث لا في نفسها لانها موجبة للبر الذي هو ضد الحنث الموجب للكفارة
والتقدير ان حنثت فعلى كفارة تلك اليمين فيمنع التعليق بالحنث اليمين عن
صيرورتها سببا للكفارة في الحال لكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت الاضافة
اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وفرقه
اي فرق الشافعي بين الواجب المالي والبدني بان ينفصل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء في المالي فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدني ساقط
اي باطل لان حق الله تعالى اي الواجب على العبد في المالي هو العبادة وهو المراد
بقوله فعل الاداء مؤخرا اي الفعل الذي هو الاداء ويباشر العبد هذا الفعل بما في
هوى النفس ابتغاء لمرضاة الله تعالى والمال لا يكون مقصودا في ذلك بل هو الة
التي يتادى بها الواجب فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب
هو فعل الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
وان وجوب الاداء يغاير نفس الوجوب في البدني ايضا لان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بالشئ ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهي الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة
لشئ آخر فانه في الاول صفة للوقوع وفي الثاني صفة للايقاع فالثابت يجب عليه
الصلوة نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل بمعنى انه يجب عليه بالفعل وقوع تلك
الهيئة واما ايقاعها فلا يجب عليه بالفعل بل بعد زوال العذر وبهذا اللتقرير
يندفع كثير من الشبهات الواردة في هذا المقام وانما يقصد عين المال في حقوق
العباد اشارة الى بيان تقيد الحكم بحق الله تعالى وبيانه ان الواجب للعبد مال
لا فعل الاداء لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران و
ذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ومن
هذه الجملة اى من الوجوه الفاسدة ما اى وجه قال الشافعي ان المطلق يحمل
على المقيد وان كانا اى المطلق والمقيد واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
وقال في كفارة الظهار واليمين فتحرير رقبة بدون قيد المؤمنة فنحن
نجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده والشافعي يحمل المطلق على المقيد

لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم
اي القيد في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ههنا ويوجب نفيه في
نظائره من الكفارات بيان للنظائر لانها اي الكفارات جنس واحد لان كلها
شرعت للستر والزجر وهذا كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى
نظيره وهو التيمم لان كلا منهما طهارة وعند نا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان في حادثة واحدة فكيف في حادثتين بعدان يكونا اي المطلق و
المقيد واردين في حكمين مثال الحادثة الواحدة هو الظهار والحكم هما الكفارة
بالصوم والكفارة بالطعام واحد الحكمين مقيد والآخر مطلق كما سيجيء
والحادثة اعني الظهار واحدة لامكان العمل بهما اي بالمطلق والمقيد لان الاطلاق
ينبئ عن التوسعة على المخاطب والتقييد ينبئ عن التشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال واحد منهما ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ
يجوز ان يكون التوسعة مقصود الشارع في حكم حادثة والتضييق في حكم حادثة
اخرى بخلاف الحكم الواحد في الحادثة الواحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما لان
الاطلاق والتقييد يتنافيان فلا يتصوران يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة
مطلقا ومقيدا فيجب الحمل وتفصيل المقام انه اذا ورد المطلق والمقيد ليبنى
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين

موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و
اكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقيد الآخر بالذات او بالاستلزام حمل
المطلق على المقيد مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة وان اتحد الحكم
فاما ان يكون منفيا او مثبتا ففي الاول الاحمل وفي الثاني اما ان يختلف الحادثة
او تتحد ففي الاول الاحمل عندنا خلافا للشافعي كما مر في المثال وفي الثاني اما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اما في السبب فكقولهم اد واعن كل حر وعبد من
المسلمين واد واعن كل حر وعبد واما في الشرط فمثل قولهم لا نكاح الا بشهود
ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا ففي الاول الاحمل وفي الثاني يحمل اتفاقا كقراءة
ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات وقراءة العامة فصيام ثلثة ايام لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به والسر في التفرقة ان الحكم الواحد يجوز
ان يكون له اسبابا مختلفة ولا تزاحم في الاسباب وفائدة التقييد الدلالة على
ان المقيد اولى بالسببية فتجب الصدقة عن الكافر بالنص المطلق وعن المسلم
بالنص المقيد بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا في حادثة واحدة فانه يمتنع ان
يكون الصوم مثلا لا على صفة التتابع مجزيا وغير مجزي لان وجوب الصيام المتتابعة
لان وجوب المقيد يقتضي عدم وجوب المطلق بالمفهوم بل لان

وجوب المقيد يوجب عدم اجزاء غيره بالعدم الاصلي والمطلق يوجب اجزاءه

فيكون بينهما تناف قلت ان هذا انما هو لخصوصية حكم الوجوب اذ لو كان

الحكم هو الجواز لما تحقق المنافاة بما ذكرنا من البيان ويكون فائدة التقييد

بيان استحبابه كما قالوا في السبب فان قلت يجوز ان يكون الواجب امرين

مطلقا ومقيدا على التخيير قلت هذا نسخ لوجوب المقيد من حيث هو مقيد

فان التخيير يرفع حرمة ترك المقيد قال ابوحنيفة ومحمد هذا تائيد بما

استنبطوا من فروعهما من ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا وردا في حكمين

فانهما قالا فيمن قرب المرءة التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا

او ناسيا او نهارا ناسيا لا عامدا اذ لو جامعها في النهار عامدا فسد صومه

ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع انه يستانف مقولة

قال وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم الكل وان كان فائتا

الا انه لو اتم وقع البعض قبل المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام

اقرب الى الامتثال وجوابهما ان المامور به تقديم الكل لا البعض وقد فات ولو

قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء اي الشرط الذي هو اخلاء

الصوم والاعتاق عن المسيس مثبت لضرورة شرط آخر وهو التقديم على

المسيس اي القربان وبيانه ان الاخلاء عن المسيس شرط للصوم بمقتضى قوله تعالى

فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل على ان التقديم شرط فيه وذلك يقتضي اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم بدون الاخلاء وذلك اي شرط التقديم منصوص عليه في الاعتاق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله تعالى فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت ما يثبت في ضمنه من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان فعلم انهما لم يجوزا حمل المطلق على المقيد في حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهبنا اليه من وجوب الاستيناف فانه لما وجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثاني فيجب عليه ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير في الاطعام على اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام او الاعتاق قبل الاطعام فحينئذ يتقل الكفارة منه اليه وكذلك اي مثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب في عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل واحد منهما اي من المطلق والمقيد على سنة اي طريقة و تكون فائدة التقييد ما مر من البيان وهو اولوية المقيد في السببية كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب ادائها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد

فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل على ان التقديم شرط فيه وذلك يقتضي اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم بدون الاخلاء وذلك اي شرط التقديم منصوص عليه في الاعتاق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله تعالى فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت ما يثبت في ضمنه من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان فعلم انهما لم يجوزا حمل المطلق على المقيد في حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهبنا اليه من وجوب الاستيناف فانه لما وجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثاني فيجب عليه ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير في الاطعام على اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام او الاعتاق قبل الاطعام فحينئذ يتقل الكفارة منه اليه وكذلك اي مثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب في عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل واحد منهما اي من المطلق والمقيد على سنة اي طريقة و تكون فائدة التقييد ما مر من البيان وهو اولوية المقيد في السببية كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب ادائها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد

مطلقا ويجب ايضا عن العبد المسلم بذلك المطلق وبالنص المقيد بالاسلام ايضا

لانه الضمير للشان لامزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما ولما كان للمتوهم ان

يتوهم انه كيف يصح ان يكون لشئ واحد اسباب وقد امتنع توارد ها على المسبب

لانه يمتنع ان يتحقق الملك مثلا بالبيع والهبة جميعا اشار الى دفعه بان التزاحم

في الاسباب انما هو عند تحقق المسبب فاما قبل تحققه فيحتمل ان يتحقق بهذا

او بذلك فقال وهو اى عدم حمل المطلق على المقيد في السبب نظير ما سبق من

ان التعليق بالشرط لايوجب النفي عند عدمه اي فتى الحكم عند عدم الشرط

حتى لوكان عدمه بالشرط كان حكما شرعيا فلا يجوز ثبوته بشئ آخر للزوم التناقض

فانه لما كان ذلك لشئ غير الشرط وفرض وجوده بوجوده وقد اوجب الشرط

عدمه عند عدمه لزم التناقض صريحا فاما اذا لم يكن حكما شرعيا بل عدما اصليا

يجوز تعليقه بذلك الشرط وغيره فصار الحكم الواحد قبل وجوده بعد التعليق معلقا

ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اى من حيث وجود الحكم فلا يمتنع

ان يوجد بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما

قبل وجوده اى الحكم فيجوز فيه الامران الارسال والتعليق فهو اى الحكم معلق

بالشرط اى معلق وم تعليق وجوده بالشرط تنصيص على المراد للتوضيح ومرسل عن

الشرط اى محتمل للوجود قبله اى قبل الشرط بسبب آخر كالمطلق الثلاث المعلق

بالشرط يحتمل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبله بالتنجيز
والعدم الاصلي الثابت قبل التعليق كان محتملا للوجود بان يرتفع هو ويقع بدله
الوجود ولم يتبدل العدم الاصلي بالتعليق كما مر فصار العدم الاصلي محتملا للوجود
بطريقين الارسال والتعليق كما كان محتملا قبله واذا ثبت هذا في الارسال
والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت
بسبب مطلق ويجوز ان يثبت بسبب مقيد على سبيل التبادل وان امتنع ثبوته
بهما معا ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال البعض ان لفظ العام
يختص بسببه اي لامر الداعي الى ذكره من سوال السائل او حدوث حادثة ومعنى
الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم في حق غير
السائل وصاحب الحادثة ثابتا بنص آخر او بدلالة او بقياس وبه قال مالك والشافعي
وبعض العلماء وفرقوا بين السوال والحادثة فقال ان السبب ان كان هو السوال يختص به
وان كان هو الحادثة لا يختص به لان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة فالظاهر
حمله على ما هو مقتضاه من العموم بخلاف السوال فانه يجب مطابقة الجواب ونحن
نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب اذ لم يمنع عنه مانع لكون السبب مؤثرا في
الحكم لان التمسك باللفظ العام لا بالسبب الخاص ولا يقتضي خصوصيته اقتصارا
عليه لانه قد اشتهر عن الصحابة والتابعين التمسك بالعمومات الواردة في الاسباب

غاية التحقيق

والحوادث الخاصة من غير قصر عليها كاية الظهار نزلت فى خولة امراة اوس بن صامت واية اللعان فى هلال بن امية ونحوهما وما قالوا من انه لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السواء ولما طابق الجواب السوال فدفعه بانه يجوز ان يعلم دخول بعض افراده تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ومعنى الطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد يحصل مع زيادة ووجوب للطابقة بمعنى المساواة عموما وخصوصا ممنوع **ثم اعلم** ان ورود اللفظ بعد السوال والحادثة اذا كان له تعلق بهما على اربعة اقسام لانه اما ان لا يكون مستقلا او يكون وان كان مستقلا فاما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او لا بل ظاهرا مع احتمال كونه ابتداء الكلام او بالعكس ففى الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع على الابتداء والى هذا اشار بقوله وعندنا انما يختص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه اى لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة كقول نعم فانه يقرر ما سبق من كلام موجب او منفى استفهاما او خبرا وقد يقام فى العرف كل منهما مقام الاخر وهذا مثال للقسم الاول او خرج العام مخرج الجزاء فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سببا لوجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة كقول الراوى سهى رسول الله ﷺ فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء يتعلق

به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كقوله تعالى السارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم تبق لذكر السهو ولا لكلمة الفائدة
فكان معناه سهى فسجد للسهو وهذا مثال للقسم الثاني فان قلت ليس هم هنا
لفظ عام له سبب خاص قلت هذا مثال لما خرج مخرج الجزاء اعم من ان يكون
عاما او غيره او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء بان يقول له الداعي تعال تغد
معي فيقول المدعو والله لا اتغدى فان الظاهر نفي الغداء مطلقا ورد كلام الداعي
حمله على الغداء المدعو اليه فهو قرينة مانعة من اجراء العام على عمومه حينئذ
لو تغدى معه بعد ذلك لا يحنث وهذا مثال للقسم الثالث فاما اذا زاد المدعو
على قدر الجواب وهو لا اتغدى بان قال والله لا اتغدى اليوم بزيادة لفظ اليوم على
قدر الجواب فهو موضع الخلاف وهذا مثال للقسم الرابع فعندنا يصير اي الذي
زاد في الجواب مبتدئا في الكلام لا تعلق لكلامه بالاول احترازا عن الغاء الزيادة
فانه لو كان غرضه مجرد الجواب لما زاد على قدره وحينئذ يحنث بالتغدي ذلك
اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه ولو عنى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه والخصم يحمله على تقييده بالغداء المدعو اليه ومنها اي من الوجوه
الفاسدة ما قال بعضهم اي بعض اهل النظر ممن لا سلف له على ما في التحقيق

ان القران اى الجمع فى النظم بحرف الواو يوجب القران فى الحكم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران فى النظم يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبى لعدم وجوب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم اعلم ان هذه المسئلة اعنى عدم وجوب الزكوة على الصبى متفق عليها بيننا وبينهم لكن لا نتمسك بما تمسكوا به قالوا اى ذلك البعض لان العطف يقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم سواء كان العطف بين الجملتين التامتين اولا اما الثانى فظاهر مجمع عليه اما الاول فلما قال واعتبروا اى قاسوا العطف بين الكلامين التامين بالجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة وبيانه ان العطف امر مشترك بين عطف جملة على اخرى مثلها وبين عطف جملة ناقصة على تامة وهو من حيث هو يوجب الشركة و التسوية ولهذا اذا كان المعطوف منويا عن الخبر فانه يشارك الاول فى خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهذا اى قولهم

فاسد لان الشركة انما وجب فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم الكلام به فاذا تم الكلام بنفسه لم تجب الشركة لاستغنائه وحاصل الرد ان اثبات الشركة فى المقيس عليه للضرورة ولا ضرورة ههنا لان الاصل فى كل كلام الاستقلال وعدم تبعيته لكلام آخر فى الحكم بخلاف الناقصة الا فيما اى فى امر يفتقر الكلام اليه اى الى ذلك الامر اى اذا تم الكلام بنفسه لا تثبت الشركة الا اذا تحقق الافتقار الى امر ولهذا اى لثبوت الشركة عند الافتقار قلنا فى قول الرجل لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق وعبدي حران العتق يتعلق بالشرط لانه اى قوله
عبدي حر فى حق التعليق بالشرط قاصر وان تم بنفسه لانه لم يذكر له
شرطا على حدة فيكون قاصرا بالنسبة الى التعليق بالشرط وقد عطف على المعلق
بالشرط فيثبت الشرط للافتقار حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعمرة طالق لا تتعلق الثانية بالشرط بل تنجز طلاق عمرة لانه لو قصد التعليق
لاقتصر على عمرة لان خبر الاول يصلح خبرا لها **فصل** فى الامر وهو اى الامر
من قبيل الوجه الاول اى القسم الاول وهو الخاص من القسم الاول وهو
الذى كان باعتبار الصيغة واللغة مما ذكرنا من الاقسام كلمة من فى المواضع
الثلاثة للتبعيض وفى الرابع للبيان **واعلم** ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
بالطريق المذكور وعلى هذا قيل فى تعريفه الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلاء واما ما قيل الامر قول القائل بطريق الاستعلاء افعل فيحتمل المعنيين
لان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر وعلى الاول يكون افعل بدلا من القول
والمراد من الامر ههنا صيغة الامر كما قال فان صيغة الامر لفظ خاص اى
مخصوص بمعناه من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص اى مخصوص بلفظه
وهو طلب الفعل واللفظ الدال على المعنى المعين المعلوم لا يكون الا خاصا

ثبت ان صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح وبما ذكرنا علم ان هذا الاستدلال
صحيح لان المدعى كون صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح ولفظ الخاص المذكور
في الدليل محمول على المعنى اللغوي المعلوم لكل احد واما الباعث على ذكر لفظ الخاص
في الموضعين فللتنبيه على ان الاختصاص بين لفظ الامر ومعناه من الجانبين
وليس لهذا اللفظ معنى من غير الوجوب حتى لو كان له معنى آخر لم يكن مختصا بالمعنى
فان المشترك غير مختص بواحد من معنييه ويكون غرضه من هذا الرد على من
ذهب الى اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وغيرها وكذا لا يوجد هذا
المعنى في غير هذا اللفظ كما يوجد معنى احد المرادين في ضمن الآخر ويكون فيه رد على
من زعم انه يوجد الوجوب في الفعل اى يثبت الوجوب بافعال النبي ﷺ فلا يكون الوجوب
الذي هو معنى الامر مخصوصا بالامر عنده وموجبه اى موجب الامر عند الجمهور
الالزام وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اشتراكا لفظيا
وهو المنقول عن الاشعري وقيل مشترك بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى
بان يجعل حقيقة في الاذن وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل بين الاولين
لفظا كما هو المنقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب قال جماعة
من العلماء منهم القاضي الباقلاني والغزالي ونقل عن الاشعري انه لا حكم بدون
القرينة الا التوقف قالوا والا لذكر انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب

فقط او فيهما معا وقال عامة المعتزلة انه للندب حقيقة مجاز فيما عداه
وقيل حقيقة في الاباحة **واعلم** ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى
الايجاب والندب والتاديب كقولهم كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
والاباحة والتهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها
بسلام امنين والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية والدعاء والتمني نحو
الا ايها الليل الطويل انجلي والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو القوا ما
انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار
لفعله ايضا والتاديب تهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب لثواب
الاخرة والارشاد يتعلق بمصالح الدنيا الا بدليل اما استثناء من الاختلاف المعلوم
ضمنا او عن الالزام والدليل يحتمل ان يكون دليل الوجوب او دليل عدمه والامر
اي الامر المطلق بعد الحظر وقبله سواء فمن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر
فعامتهم على انه الموجب بعده ومن قال ان موجبه التوقف او الندب او
الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده وذهب طائفة من اصحابنا الشافعية الى ان
موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ولا موجب له اي للامر المطلق عن
قرينة الخصوص في التكرار وهو عبارة عن وقوع الفعل مرة بعد اخرى في ذلك

جنسه على خلاف المفصول على المفصول ايضا او لان المتبت للامر في التكرار يقتضي تبعيته فيه ايضا فالامر للايجاب يقتضي

بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة ولا يحتمله اى التكرار وهذا هو
المذهب الصحيح عندنا وذهب بعض اصحابنا الى ان المعلق بالشرط والمقيد
بالوصف يتكرر بتكراره وهو قول بعض الشافعية وقال المرغيناني واختاره
ابو اسحاق الاسفرائني وغيرهما انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر وقال
بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها **واعلم** ان الاحتمال المنفي هو الاحتمال الذي هو بمنزلة احتمال
المشترك لمعنييه وهذا عندنا وهو ثابت عند بعض اصحاب الشافعي واما الاحتمال
الذي هو بمنزلة احتمال المجاز فثابت عندنا ايضا والحاصل ان لفظ المشترك
كما انه من حيث هو محتمل كذلك لفظ الامر في التكرار عندهم وكما ان الكلمة
من حيث هي غير محتملة للحمل على المعنى المجازي كذلك لفظ الامر في التكرار عندنا وان
صح حملها عليه بحسب القرينة الخارجية والقرينة في المشترك انما هو للتعيين وفي
المجاز للصرف عن الحقيقة لان لفظ الامر صيغة اختصرت تلك الصيغة لاجل معنى
من طلب الفعل متعلق بقولها اختصرت اى الامر مختصر من الطلب منك الفعل ويحتمل
ان يكون بيانا للمعنى ولما كان هذا القدر من البيان قد ذكره القائلون بان الامر
للتكرار بانضمام مقدمة وهي انه يدل على مصدر معرف كما علمت من انه مختصر

من اطلب منك لفعل فوجب القول لعمومه في الافراد والتكرار في الازمان و
العموم وان لم يستلزم التكرار كما في قوله طلقي نفسك الجواز ان يقصد العموم
دون التكرار الا ان اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار لانها تقع في
اوقات مختلفة فلذا اقتصر في التحرير المبحث على التكرار فكان لمتوهم ان يتوهم
انه يوجب التكرار دفعه بقوله لكن لفظ الفعل المفهوم من صيغة المفرد والفرد
يقع على الواحد الحقيقي والاعتباري فلا يحتمل العدد اذ هو كثرة محضة والكثير من
حيث انه كثير ليس بواحد ولا نسلم كون الامر مختصرا من قوله اطلب منك
الفعل بان يكون الفعل معرفا بلام الاستغراق ولهذا اي لاجل ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
ان نوى واحدة او اثنتين او لم ينو شيا ولا تعمل نية اثنين فيه اي في هذا القول
لانه اي نية الثنتين وتذكير الضمير باعتبار تاويل المذكور عدد محض والنية انما
تعمل في محتملا اللفظ واللفظ لا يحتمل العدد المحض كما علمت وهذا اذا كانت
المراة حرة لان ثنتين ليس بعدد حقيقة ولا اعتبار في طلاقها الا ان تكون
المراة الطلقة امة لان ذلك العدد من جنس طلاقها اي الامة فصار العدد من
طريق الجنس واحدا لان المجموع من حيث هو مجموع واحد اعتباري يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس في الطلاق جنس واحد من التصرفات لان المصدر لا يدل على

العدد من حيث هو عدد وهذا قلنا انه لو نوى الثلث فى طلاق الحرة يقع ثلثا
لان الثلث كل جنس طلاقها فهذا دفع لما يكاد يتوهم انكم قلتم بان الامر يدل على
التكرار والعدد فى هذا المثال ثم اعلم ان الامر المطلق عن الوقت اى الذى لم يتعلق
اتيان الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر
والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق دون النذر المقيد لا يوجب
الاداء على الفور فى الصحيح من مذهب اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة
فهؤلاء يقولون بجواز اتيانه على الفور ويجوز تاخيره الى ان يغلب على ظنه بامارة
انه لو اخره لفات المامور به وذهب الكرخى وبعض الشافعية الى انه للفور حتى
يجب اتيان الفعل فى اول اوقات الامكان وحجتنا مفهومة مما سبق وهو ان
الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير تقييده بشئ من زمان قريب او بعيد
كما لا يدل الماضى على زمان قريب او بعيد والامر المقيد بالوقت اى الذى يتعلق
اداء الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته انواع ثلثة لانه اما ان
يعرف توسعه او يعرف مساواته او لا يعرف واحدا منهما واما تضييق الوقت عن
الواجب فغير واقع لانه تكليف بما لا يطاق نوع جعل الوقت ظرفا
للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه والمؤدى هو الفعل الحاصل من الاداء
اى الايجاد بعد العدم كالهيئة الحاصلة للمصلى من الاركان المخصوصة ووجوبها

عبارة عن لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه وشرط الاداء اذ لا يخفى
الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا
للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس المؤدى
ولا يستفاد الشرطية من الظرفية اذ لا يلزم من كون الشئ ظرفا لشئ ان يكون
شرطا لغيره فلا يلزم ان يكون قوله وشرط الاداء الخ بعد ذكر انه ظرف للمؤدى
على ان الوعاء مثلا ظرف لما فيه وليس بشرط له وسببا للوجوب اى لوجوب المؤدى
اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من
الله تعالى على العباد ليربط الاحكام مع الاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والقدماء
على ان السبب نعم الله تعالى واختلافها باختلاف نعم الله تعالى وهو اى النوع المذكور

وقت الصلوة الا ترى انه اى وقت الصلوة يفضل عن الاداء اى اداء الصلوة
والكفى فيه على القدر المفروض فيفضل الوقت عن الاداء فكان وقت الصلوة ظرفا
للمؤدى كما علمت من معنى الظرف لا معيارا لانه عبارة عن زمان يكون للمؤدى
واقعا فيه ومقدرا به حتى يزداد بطول الوقت وينقص بقصره كالكيل في المكيل
والاداء يفوت بفواته اى الوقت فكان الوقت شرطا للاداء لان عدم اختلاف
المؤدى صورة ومعنى في الوقت وبعده مع اختلاف صفة الاداء والقضاء مدلول
على ان التفاوت باعتبار الوقت فكان شرطا للاداء والاداء اى المؤدى يختلف

صفة الوقت فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الناقص ناقص وهذا
علامة السببية كالملك يتغير بتغير سببه وهو البيع حتى ليسرى صحة
البيع وفساده فيه والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان
جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط فان قيل الكلام فى كون الوقت سببا
للوجوب والذى اثبته هو انه سبب للمؤدى اجيب عنه بان تغير المؤدى
بتغير الوقت علامة لكونه سببا لوجوبه ويفسد التعجيل اى تعجيل الاداء
قبله اى قبل الوقت فكان الوقت سببا وهذا علامة اخرى لكونه سببا
وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الدليل السابق يرجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ولما كان بين ظرفية
كل الوقت وسببيته منافاة لان مقتضى الظرفية الاحاطة ومقتضى السببية
التقدم اشار الى دفعه بقوله والاصل فى هذا النوع اى فى وقت الصلوة انه
الضمير للشان لما حصل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل
الوقت سببا الا ان ذلك اى كون كل الوقت سببا يوجب فوات الظرفية او السببية
فانه اما ان يراعى معنى السببية فيلزم تاخير الاداء عن الوقت لانه لاعتبار السبب
قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وهو
باطل لابطاله معنى الظرفية واما ان يراعى معنى الظرفية واديت الصلوة فى الوقت

عبد الله

فيلزم تقديمه اى الاداء على السبب لان السببية بالنسبة الى الوجوب
والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا
نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب تحقق
المنافاة قطعا فوجب ان يجعل بعضه اى بعض الوقت سببا وهو اى
ذلك البعض الجزء الذى اتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول
كان اى الجزء الاول هو السبب لعدم مزاحمة الغير والا اى وان لم يتصل
به الفعل ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه اى يلى الجزء الاول ثم ان اتصل
به الاداء يتقرر السببية عليه والا انتقل الى ما يليه وهلم جرا الى آخر الوقت
لانه دليل لقوله وهو الجزء الذى الخ لما وجب نقل السببية عن الجملة اى جملة
الوقت اى كله

وليس بعد الجملة جزء مقدر اى معلوم القدر كالربع والخمس فوجب
الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى اذ هو متيقن والزائد
منه مشكوك والجزء المتصل اولى من غيره اذ الاصل اتصال المسبب
بالسبب ولم يجز تقريره اى معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء
اى على جميع الاجزاء المتقدمة على الاداء حتى لا يلزم انتقال السببية من
جزء الى اخرى والاقتصار على البعض الذى اتصل به مسببه لان ذلك
تقريره السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء يؤدى الى التخطى اى
التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل الى الكثير بلا دليل واعلم ان الظرف

هو مطلق الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عن وقته و
هذا وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير لكن بالدليل لزوال الضرورة
الصارفة عن العمل بالاصل كما سيأتي والا فالبعض الادنى وليس مطلق
الوقت سببا لتحقق المطلق في ضمن الكل ولا يتحقق الاداء بعد الكل
فلا يكون المطلق سببا وليس الجزء الاول متعينا للسببية والا لما
وجبت الصلوة على من صار اهلا لها في اخر الوقت والجزء الاخير
والا لما صح الاداء في اول الوقت ثم كذلك اى كانتقال السببية من
الجزء الاول الى الثاني ينتقل السببية من الثاني الى الثالث وكذلك
الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع

فيه الأداء المفروض عند زفر وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندنا
لأن كل جزء صالح للسببية وإنما يأثم بالتأخير إلى آخر الجزء لأنه
يفوت شرط الأداء وهو الوقت فتعين السببية فيه أي في آخر الوقت
لما أي الجزء الذي يلي أي تصل بذلك الجزء الشروع في الأداء وهو الجزء
الأخير إذ لم يبق بعده ما يحتمل أي جزء يحتمل انتقال السببية اليه أي
الى ذلك الجزء فيعتبر حاله أي حال الشخص في الإسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فإن كان
مسلما بالغا عاقلا طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت
الصلوة عليه وإن فات واحد من هذه الأوصاف فيه لم تجب

عليه وكذا ان كان مقيما فيه وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان
مسافرا فيه وجبت صلوة السفر عليه ويعتبر صفة ذلك الجزء الى
في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا اى غير موصوف بالكراهة
كما اى كالجزء الذى في وقت الفجر وجب الفرض بذلك الجزء كاملا
فاذا اعترض الفساد اى في الوقت بطلوع الشمس في الفجر بطل الفرض
عندنا خلافا للشافعي لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وان كان
ذلك الجزء فاسدا اى ناقصا بان كان منسوبا الى الشيطان كما
اى كالجزء الذى في وقت صلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار

الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى اخره كما سيجيء وجب ناقصا
جوابا ان فيتأدى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقض بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هي اذا ابتدأ العصر
يعني الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة تدخل فيه وقت الغروب الذى نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن وقت
الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتأد كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا

وجوابه ظاهر الجواز ودليله ظاهر الجواز ودليله ظاهر الجواز
الكمال والارادة كمال الذى نهى عن الصلوة فيه اداء كمال
والبيان منه لظهور ان الفاسد لا يشغل ذمة المكلف بالشغل
فيه ظاهر ان الفاسد لا يشغل ذمة المكلف بالشغل
حق شغل كل الوقت والاصل ان الفاسد لا يشغل ذمة المكلف بالشغل
قوله فيه اى في امتداده لصلوة العصر
الطريق المذكور في الوقت

بخد متر به فی جمیع الاوقات لاسیما فی اوقات الصلوة فجعل
الشرع ما یتصل بہ ای بالوقت من الفساد بیان لما بالبناء ای بسبب
بنائہ علی العزیمة بان یأتی بالعبادة فی کل الوقت ویستوعب بہا
عفوا لان الاحتراز عنہ ای عن الفساد مع الاقبال علی الصلوة علی وجہ
العزیمة متعذر اذ المحال والتکلیف بہ ساقط واما اذا خلی الوقت عن

الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية

الى الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية وهذا الوقت

معتنا في لوازمها لانتقال السببية عن الكل الى الجزء اى اذا زالت الضرورة

الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل

الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه

الذى هو كل الوقت فلا تتادى ذلك الواجب بصفة النقصان بان

يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء

والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصير قضاء ما فى تلك

الاوقات فان قلت السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه

فيسرى النقصان منه الى الواجب به فينبغى ان يجوز القضاء فى الوقت

الناقص قلت لما صار الواجب دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال

لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه

تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محليته وبقيت سببيته

الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية

الى الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية وهذا الوقت

معتنا في لوازمها لانتقال السببية عن الكل الى الجزء اى اذا زالت الضرورة

الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل

الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه

الذى هو كل الوقت فلا تتادى ذلك الواجب بصفة النقصان بان

يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء

والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصير قضاء ما فى تلك

الاوقات فان قلت السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه

فيسرى النقصان منه الى الواجب به فينبغى ان يجوز القضاء فى الوقت

الناقص قلت لما صار الواجب دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال

لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه

تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محليته وبقيت سببيته

فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من
صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ويظهر من ذلك ان ما ذكر
في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد اداء العصر الى اداء
المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد اداء العصر قبل تغير
الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل ان يصلي العصر
صرح به الزيلعي ويمكن ان يقال معنى قوله يصح قضاء الفوائت بعد
اداء العصر انه يصح بعد صلوة العصر الى وقت قريب من اداء المغرب وهو
وقت تغير الشمس او بعد صلوة العصر الى اداء المغرب ويكون وقت
تغير الشمس مستثنى بقرينة ما ذكر فيه سابقا من انه لا تصح الصلوة
في الاوقات الثلثة وقد ذكر في بعض شروح مختصر الوقاية عند قوله
الا عصر يومه هذا استثناء من عدم جواز الصلوة وقت الغروب
فان عصر اليوم في وقت الغروب يجوز من غير كراهة في اداءهما

وانما الكراهة في تاخيرها وهذا كالقضاء فانه لا يكره فعله بعد ما خرج
الوقت وانما يكره تفويته وذكر في بعض اخر منها فانها اى عصر يوم
جائز بلا كراهية كما قاله اصحابنا في الايضاح وذكر في التحفة ان الاداء
مكروه والمفهوم من كتب الاصول ما يوافقه لما ذكر في التحفة وذكر في
الهداية هذه العبارة الا عصر يوم عند الغروب لان السبب هو الجزء
القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل يوجب الاداء بعده ولو تعلق
بالجزء الماضي فالمؤدى في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد
اداها كما وجب بخلاف غيرها من الصلوة لانها وجبت كاملة فلا
يتادى ناقصا وهذا ايضا موافق لما في كتب الاصول واما ما ذكره من
قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب
الشمس لما روى انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلي في

هذين الوقتين فالمراد هو قضاؤها بعد اداء الفجر
قبل الطلوع وبعد العصر من يومه قبل الغروب بقرينة ما سبق
والحاصل ان المفهوم من كتب الاصول حكمان احدهما عدم صحة قضاء
الفوائت وقت الغروب وثانيهما صحة عصر يوم فيه مع كراهية
وقد ذكر في بعض كتب الفروع ما يخالف البعض من الحكمين المذكورين
والنوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما اي نوع جعل الوقت
معيارا له اي مقدرا للواجب بان يكون مساويا له وسببا لوجوبه
ولما كان الوقت شرطا للاداء في كل موقت اكتفى به عن ذكره وهو اي
الوقت المعيار وقت الصوم الا ترى انه اي الصوم قد ربي بالوقت
حتى يزاد الصوم بزيادة الوقت وينقص بنقصانه فكان معيارا له

غفلة الصوم
اسم جنس
وتصوم الفرض
اسم نوع وصوم
مضاف اسم
عليم ١٢ صحابي
ضع حكم

لا ظرفا واضيف الصوم اليه اى الى الوقت فكان سببا بر واعلم
ان اول جزء من اجزاء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو وقت
طلوع الفجر لعدم سببية كل اليوم لانه ليستحيل اداء الصوم فى ذلك اليوم
لوجوب تاخير المسبب عن السبب واذا عرفت هذا فاعلم ان ما قالوا من باب
الاصول من ان الوقت فى الصوم معيار لا سبب الوجوب غير تسامح
صرح بذا ابن الهمام فى فتح القدير وله وجه آخر وهو ان الوجوب وان
اعتبر فى اول الجزء لكنه لا بد ان يكون باقيا الى وقت الفراغ من اداء
المؤدى حتى لو شرع فى الاداء وافسده قبل اتمام المؤدى كان الوجوب
باقيا فى ذمته وانما يخرج عن العهدة بعد الاتيان بالمؤدى بتمامه
فيكون تمام وقت الاداء وقت الوجوب باعتبار حدوثه وبقائه
فيه بمعنى انه لم يفرغ ذمته الا بعد الاتمام وبهذا الاعتبار يجوز

ان يجعل كله سببا فان قلت ان اعتبر وجود السبب في كل الوقت على
الوجه المذكور يلزم منه ان يكون وقوع المؤدى متأخرا عنه لما ذكرنا
فلا اشكال باق بحاله وان لم يعتبر وجوده فيه فلا مخلص الا بالقول
بالتسامح وانقطاع الاعتبار المذكور قلت تاخير المؤدى عن السبب
انما هو في السبب الحقيقي وهو الجزء الاول في السبب الاعتباري
الذي هو بمنزلة السبب الحقيقي فان قلت فهذا ايضا يفيد ان الذي
ذكروه تسامح قلت نعم ولكن فرق بين التسامح الذي ذكر سابقا
وبين هذا فان السابق باعتبار اعطاء الكل حكم الجزء وهذا باعتبار
وجود المسبب في الكل كوجوده في الجزء وبينهما فرق فان قلت الجزء
الاول اذا اتصل به الاداء لم يكن متقدما على المؤدى فيه فيلزم ان لا
يكون السبب مقدما على المسبب قلت اتصال جزء من اجزاء المؤدى
بالجزء الذي هو سبب يوجب تاخير باقي الاجزاء المؤدى عنه وكذا
تاخير ادائه منه وبه يحصل المقصود

وهو تقدم السبب على المسبب مع ان مثل هذه لدقة وندرته يمكن
ان يجعل مستثنى عن الحكم بجعله منزلة العدم ومن حكمه اى حكم هذا
النوع ان لا يبقى غير اى غير الموقت مشروعا غير اى فى الوقت لانه
معيار له لا يزيد عليه فلا يسع غيره غير فتعين الوقت له وتعين
انتفاء غيره فيصاب الواجب اى يتأدى الواجب بطلق الاسم اى
من غير تعرض لجهة الفرضية ويصاب مع الخطاء فى الوصف اى فى
وصف الواجب بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
خلافا للشافعى فان عنده لا يتأدى الا بنية الفرض لان الوصف كالاصل
عبادة فلا بد من النية لتحصيله ولنا

انه لما كان متعينا في هذا الوقت لم يكن الوقت محتملا لغيره
فينادي بمطلق الاسم وهذا كندائه زيدا مثلا في المكان الخالي عن
غيره بيا انسان فانه كندائه بيا زيد فنية الوصف لتعيينه واتفاقه
غيره حاصلة الا في المسافر اي حكم الاصابة مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر يتوى اي حالة كونه ناويا واجبا آخر
في رمضان عند ابي حنيفة فانه يقع عن ذلك الواجب عنده لانه
لما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه

اولى فان قضاء ما فات ولى المسافر لانه اذا مات قبل ادراك عدة
ايام اخر لقى الله وعليه صوم القضاء ان لم يقضها وان قضاها فلا
مؤاخذة بصيام رمضان فى حق المسافر وايهم رخصة الفطر جعلت
الرمضان فى حق المسافر كالشعبان فلا يتعين صوم رمضان فى
حقه ولو نوى اى المسافر النفل فى رمضان ففيه روايتان احدهما
وقوع النفل عن رمضان والاخر عن النفل والروايتان مبنيتان على
الدليلين المذكورين اما وقوع النفل عن رمضان فبالدليل الاول لان
وقوع الواجبات الاخر لمصالح دينيه يوجبان يقع النفل عن صوم
رمضان لان المصلحة فى ادائه لا فى النفل لان ثواب فرض الوقت كثير
مع فراغ الذمة فيلزم ان يقع النفل عن رمضان بالغاء نية الوصف و
بقاء مطلق النية ثم صرفه الى رمضان واما عدم صرفه الى رمضان
فبالدليل الثانى لان الوقت لما كان بالنسبة الى كل شعبان فكما
لا يلغو وصف النفل فى الشعبان لا يلغو فى رمضان والاولى رواية
عن ابن سماعة والاخرى رواية عن الحسن وعند ابى يوسف ومحمد
اذا نوى المسافر عن واجب اخر يقع عن رمضان لتعينه وقد علمت

وجه قول ابي حنيفة واما المريض فالصحيح عندنا انه اي المريض
(وهو انه يقع عن الواجب عنده لان المريض في حقه كالصحيح)
يقع صومه عن الفرض اي فرض الوقت بكل حال له في حالة واجب
اخر او نفل وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واتباعهما وقال
(اي حال المرض والصحة)
ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي
حنيفة فيصير صائما عما نوى في واجب اخر وفي النفل يصير صائما عن
رمضان في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عنه يقع عن النفل
فقوله فالصحيح احتراز عن هذا لان رخصته اي رخصة المريض
متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
(اي بالاجماع الفقهاء)
لانه ظهر انه غير عاجز عن الصوم فيلحق اي المريض اذا صام بالصحيح
(اي حين اذا صام المريض)
المقيم فكما يقع صوم الصحيح عن فرض الوقت فكذا صوم المريض
(اي فكذا يقع)
عنه واما المسافر هذا شروع في وجه الفرق بين المريض والمسافر
فيستوجب اي تستحق الرخصة في الافطار بسبب عجز مقدر
(اي تشترط لهذا الوجوب حوالة نقاء)
(اي مفروض)
لاحق كما كان في المريض لقيام سببه اي سبب العجز وهو متعلق

بقوله مقدر اى قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى
المشقة غالبا والغالب في حكم المتحقق شرعا فاد ير الحكم معه فلا يظهر
بنفس الصوم فواة شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص
المطلق فيتعدى الى الترخص ثم اى حين لم يبطل ولاية ترخصه
بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى الحاجة
الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا ويدل على
جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا
فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فواة شرط الرخصة قلت
الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم

الفرق بين المسافر والمريض سهوا ومؤول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض ومن هذا الجنس اي من جنس ما
صار متعينا له الوقت كشهر رمضان الصوم اي وقت الصوم المنذور
في وقت بعينه لكن سبب الوجوب ههنا هو النذر وزال الوقت وانما
افرده بالذكر مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوما او يوم
الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم
يوما او شهرا لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه
الاصل في غير رمضان واجبا لم يبق صوم الوقت نفلا الجملة الشرطية
دليل على ما قبله لانه اي صوم الوقت واجب

لكونه ثابتا بخطاب واحد وانكان في تفسير امساكات لا يقبل
وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية وقد انتفت النفلية بالنذر
فصار صوم الوقت واجبا اي متعينا من هذا الوجه وهو انتفاء
احتمال النفلية وانكان محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب
الى ما نذر بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع
الخطاء في الوصف بان ينوي النفل وتوقف مطلق الامساك الى

الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اي صوم الوقت
المنذور لكنه اي الناذر اذا صام اي صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعين اي تعين الناذر الوقت للصوم حصل بولايته
الناذر وولايته اي الناذر لا تعدوه اي لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا
يبقى النفل الذي شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا يقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانهما حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر في
حقه وتصرف لناذر

باذن الشارع مقتصرا على تصرف فيما هو حقه دون غيره والنوع
الثالث من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه و
تضيقه وهو الحج وبيانه من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت
من هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فيها الا
اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب
بالنسبة الى العمر فان وقت العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به
في العام القابل كان اداء بالاتفاق الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول لكن حكم هذا للاحتياط لا لاقتضاء التوسع

كما سيأتي وهو لما لم يسع الا احدا واحدا شبه المعيار لو عند محمد رح
بيان ان المراد بالوقت المذكور في المتن هو ثبات المعيارية
يجوز تاخيره بشرط عدم الفوات في العمر فصار كوقت الصلوة وان
صلت تعينت لاشهر من العام الاول كالنهار للصوم وتوضيحه ان
حكم بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضيق
بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فظهر ان وقته يشبه
من التحقيق المذكور
الظرف والمعيار جميعا عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد والما ذكرنا اشار المصنف
فقال فان راى الحج فرض العمر فيكون العمر وقته وهو وقت فاضل عن
تعليل لكون وقت الحج كذلك
اداء الواجب لكن ليس جميع ازمنة الحيوة وقتا لاداء كل بعض اوقاته
المخصوصة كما قال وقته اى وقت الحج اى وقت ادائه اشهر الحج وكانه قال
هو فرض العمر ولكن لا يجوز اداؤه الا في وقت معين منه وهي الاشهر
وهذا الوقت

بجواب سوال وارد على ما ذكر من ان ما ذكر من التعليل يقتضي ان يكون وقت الحج ظرفا محضا كوقت الصلوة
فاجاب بقوله بل صار ظرفا محضا كوقت الصلوة من العام الاول عند ابي يوسف وذلك لان الانسان
لما كان في بقاء نفسه وتصرفاته الى اخر العمر ظنا غالبا يستقيم قول ابي يوسف ان الوقت شكل له توسع
وتضيق لان الاتيان بالعبادة في اول الوقت يكون اداء وفي اخره قضاء كما في الصلوة والانسان لما
كان في بقاء نفسه الى اخر العمر ظنا غالبا يستقيم قول ابي يوسف ان الوقت شكل له توسع
وتضيق لان الاتيان بالعبادة في اول الوقت يكون اداء وفي اخره قضاء كما في الصلوة والانسان لما
كان في بقاء نفسه الى اخر العمر ظنا غالبا يستقيم قول ابي يوسف ان الوقت شكل له توسع
وتضيق لان الاتيان بالعبادة في اول الوقت يكون اداء وفي اخره قضاء كما في الصلوة والانسان لما

وانكان لايكون في السنة الا مرة واحدة لكن لا تتعين سنة من سني العمر
بكونها وقالوا بل تتعين شهر العام الاول على تقدير عدم بقائه في العام
الثاني ولا تتعين حال بقائه ولو تعين بقاؤه لكان ظرفا ولو تعين عدم
بقائه لكان معيارا واذا لم يتعين واحد منهما اشكل توسعه وتضيقه
والى هذا اشار بقوله ولا يدري حيوته مدة يفضل بعضها عن الواجب
حال كون ذلك البعض من المدة ظرفا لحجة اخرى فلا يتعين كون وقته
وهو العمر ظرفا او معيارا فيكون مشكلا في التوسع والتضيق وانما قال
يفضل بعضها لحجة اخرى ولم يقل بعضها عن الواجب لان فضل السنة التي
يأتي الحج فيها على وقت اداء الحج اعني شهر المعلومة معلوم قطعا وانما
الاشكال باعتبار بقائه وعدم بقائه في السنة الاخرى فلو قال يفضل
عنه لم يظهر ما قصده من بيان الاشكال بهذا الوجه ولا يخفى ان

اشكال كلام المتن كوقت الحج ومن حكمه اى حكم هذا النوع ان عند
محمد رح يسقط التاخير لان الاظهر في الاعتبار عنده جهة الظرفية لكن بشرط
ان لا يفوته اى الحج في عمره وعند ابي يوسف رح يتعين عليه الاداء في
اشهر الحج من العام الاول لان الاظهر عنده في الاعتبار جهة المعيارية
وان كان يشبه الظرف عنده ايضا وهذا قيد التعين بقوله احتياطا
احترازا عن الفوات لا لانه ليس عنده اشهر الحج من السنين الباقية
من العمر وقتا للحج وظهر ذلك اي اثر ذلك الخلاف في حق الاثم لا
غير وذلك لانه لو اخر الاداء الى العام الثاني يأثم عند ابي يوسف رح
لكن يرتفع الاثم اذا اداه وعند محمد رح لا يأثم اصلا اذا اداه حتى يبقى
النفل مشروعا حتى انه لو حج من النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن النفل
لان هذا الوقت قابل للنفل خلافا للشافعي رح

١٣٧

لانه يظهر منه انه سفير فتلغو نيته ولا يخفى ان اعتبار نيته في حق الفرض
يوجب اعتبارها في حق النفل وعدم عدم ولما توهم من هذا عدم جوازه
بمطلق النية دفعه بقوله وجوازه اى الحج عند الاطلاق اى عدم تقيده
بالفرض بدلالة التعيين عن المؤدى على صيغة اسم الفاعل اذ الظاهر
انه اى المؤدى لا يقصد الحج النفل والحال ان عليه اداء حجة الاسلام
فتحقق التعيين بدلالة الحال ولا مانع عنها كما كان في النفل

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان اداء
وقضاء والاول ينقسم الى اداء محض واداء شبيه بالقضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر والقضاء ينقسم ايضا الى قضاء المحض والى

القضاء الذي يشبه الاداء والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والى
قضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى الكامل والقاصر فصارت
الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في حقوق الله تعالى وفي
حقوق العباد فكانت اربعة عشر وفي المتن يشير الى كل منها اداء وهو
تسليم عين الواجب بسببه متعلق بالوجوب والبدل للسببية الى
مستحقه يتعلق بالتسليم وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل متعلق
بالاسقاط اي اسقاط الواجب بتسليم مثل كائن من عنده اي المكلف

وهواء والحال ان المثل حقه المكلف واحترز بقوله بمثل عن صرف
الظهر الى العصر مثلا لانتفاء المماثلة وبقوله من عنده عن الجمعة و
تكبيرات التشريق اذ لم يشرع اقامة خطبة الجمعة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت وبقوله وهو حقه عن صرف ظهر
الوقت الى ظهر الامس فان قلت فلم يكون الاداء قضاء لانه ايضا تسليم
مثل وصف ثبت في الذمة لا عينه قلت قد جعل ما يحصل به فراغ
الذمة عين الاداء الواجب حكما لانه لا يتصور التسليم الا بهذا الوجه
ثم ان ما ذكر من تعريف الاداء

انما هو تعريف للقسم اذ هو شامل للنفل ايضا ولهذا قيل في تعريف الاداء
تسليم عين الثابت بالامر وقيل في تعريف القضاء تسليم مثل الواجب
به والمراد بالثابت ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به اذ الوجوب
انما هو بالسبب وقد يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في
الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته
بالامر كفعل الصلوة في وقتها والتحقيق ان هذا قسم للمامور به فان
جعل لفظ الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء
بالواجب وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا او مساويا كما هو
راي بعض اخر دخل فيه المندوب والمباح والواجب فيكون الاتيان

فيكون تعريف الاداء كان المخصوص وهو مقدور المكلف
ووجوب بسبب جائز الوجوب بالدرجة الاول
البصير بالعدول اما شيء بالامر والاركان
في الذمة مع ان اداءه
لان اداء
يقبل التعرض من العبد ولكن اداء عند
الذمة قال الشيخ

بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو المراد بالمندوب
فيفسر الأداء بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يتعرض للمباح
لأنه لا يطلق الأداء عليه عرفا كالاصطياد واختلف المشائخ في أن
القضاء أيجب بنص مقصود أي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في
الأداء فصدر به أو بإيجاب القضاء أم يجب بالسبب الذي يوجب الأداء
والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الأمر لما ثبت به
وجوبه كالوقت لأن وجوب الأداء يضاف إلى الأمر لا إلى السبب إذ
لا يثبت بالسبب إلا نفس الوجوب وهذا الاختلاف إنما هو في

فائدة قيل الصباح والتفرع مبني على أصل وضع لفظ اللام
الأمر والتفرع وهو وقوله فيفسر الأداء إلخ
بين التفرع والتفرع على أن الأمر والأول أن
على عدم دخول المباح في الأمر والأول أن
أدخل السؤال بأنه قد ثبت أن المطابقة
بقوله ثبت وإذا علمت فاصطاد وإلا فلا
لم يتعرض للمباح مع أنه ثبت بالأمر
فوله ولا يعاقب تاركه وجوب حال وهو إذ

ثم اعلم أن الأداء في اللغة تسليم عين الواجب وفي الشرع فعل كل الواجب وقضاؤه فعل مثله لغة وشرعا وقيل الأداء في الشرع فعل بعض الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء فعل الكل بعد خروج وقته المقدر له شرعا وقيل الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء فعله بعد خروج وقته المقدر له شرعا وقيل الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء فعله بعد خروج وقته المقدر له شرعا وقيل الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء فعله بعد خروج وقته المقدر له شرعا

قوله لا يتعرض للمباح لأنه لا يطلق عليه الأداء عرفا كالاصطياد إلخ أقول فيه بحث لأن المباح قد يطلق عليه الأداء عرفا كما يقال أدى ما عليه من الدين والمباح عليه دين فالأولى أن يقال لا يتعرض للمباح لأنه لا يطلق عليه الأداء عرفا كالاصطياد إلخ

قوله لأنه لا يطلق الأداء عليه عرفا كالاصطياد إلخ أقول فيه بحث لأن المباح قد يطلق عليه الأداء عرفا كما يقال أدى ما عليه من الدين والمباح عليه دين فالأولى أن يقال لا يتعرض للمباح لأنه لا يطلق عليه الأداء عرفا كالاصطياد إلخ

قوله واختلف المشائخ في أن القضاء أيجب بنص مقصود أي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في الأداء فصدر به أو بإيجاب القضاء أم يجب بالسبب الذي يوجب الأداء إلخ أقول فيه بحث لأن المباح قد يطلق عليه الأداء عرفا كما يقال أدى ما عليه من الدين والمباح عليه دين فالأولى أن يقال لا يتعرض للمباح لأنه لا يطلق عليه الأداء عرفا كالاصطياد إلخ

قوله والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الأمر لما ثبت به وجوبه كالوقت لأن وجوب الأداء يضاف إلى الأمر لا إلى السبب إذ لا يثبت بالسبب إلا نفس الوجوب وهذا الاختلاف إنما هو في

مثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب
جديد فقال عامتهم اي عامة المشائخ كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمصنف بانه اي القضاء يجب بذلك السبب الذي
يوجب به الاداء لان بقاء اصل الواجب اسم لان وجوبه قولا مر معقول
وقوله للقدرة على مثل من عنده قرينة على بقاء اصل الواجب وقوله
قرينة تميز عن المثل ومعناه ان الفعل وجب بسبب فلا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب
عليه وسقوط فضل الوقت منتهيا لا الى مثل حيث لم يجب شيء من
جنسه ولا الى ضمان حيث لم يجب شيء من خلاف جنسه للعجز عنه
يعني عدم القدرة على ادراك شرف الوقت لا يوجب ان لا يبقى اصل

الوجوب لان اصل الوجوب مقدور وادراك شرف الوقت غير
مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور امر معقول
فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت
اخر بما ثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا وان
لم يماثلها في احراز الفضيلة وفيه اشارة الى دفع ما يقال ان الفائت
يقابل بالمثل او الضمان ولم يقابل الشئ بشرف الوقت وذلك لانه لم
يشرع للعبد عند ما يماثل بشرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد ثبت
في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت
تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع فان قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها والوقت من
الاوصاف لان الامر بالواجب مقيد بالوقت

لان اصل الوجوب مقدور وادراك شرف الوقت غير مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور امر معقول فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر بما ثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا وان لم يماثلها في احراز الفضيلة وفيه اشارة الى دفع ما يقال ان الفائت يقابل بالمثل او الضمان ولم يقابل الشئ بشرف الوقت وذلك لانه لم يشرع للعبد عند ما يماثل بشرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد ثبت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها والوقت من الاوصاف لان الامر بالواجب مقيد بالوقت

ص عبد البصير

حاشيه

قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك انما المقصود
تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذا لا يختلف باختلاف الاوقات في
المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة يتعلق بقوله امر معقول وحاصل
هذا الدليل ازعانة المشائخ تمسكوا بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب
القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها
فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى
فوجب الحاق غير المنصوص به ويرد عليه بانه لما وجب القضاء فيهما

بالنص لم يستقم قولكم بان القضاء يجب بنص موجب للاداء ودفع
انه قد عرف بذلك النص ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت وهذا
النص يطلب به تغاير الذمة عن الواجب بالمثل وبهذا يسمى قضاء
لا اداء والاولى ان يقال ان الضمان بالشيء يجب بما يجب به ذلك الشيء
فان النص المذكور مظهر لوجوب القضاء بالنص الاول لا مثبت وقال
البعض ان القضاء يجب بامر مبتدء وثمرة الخلاف يظهر في التعدية
فيتعدى وجوب القضاء او بقاء اصل الوجوب للقدرة على المثل الى
المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند

غيرهم لا يجب لعدم ورود نص مقصر فيها والجامع بينهما كون كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببها من الصلوة والصوم والاعتكاف
بيان للمنذورات المذكورة وذكر ابو اليسر وهو ممن يقول بوجوب
القضاء بنص جديد انه اذا نذر ان يصوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف
بالنذر فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين لكن عند الفريق
الاول بسبب مقصر غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر
واراد بالفريق الاول الثاني ومن الآخر الاول على ما ذكرنا ثم ان التفويت
انما يوجب القضاء عندهم لانه اذا فوت فكانه التزم المنذور ثانيا
والتزم القضاء قصدا فعلى هذا اذا فات بلا تفويت بان مرض
او جن في الوقت المنذور فيه يجب ان لا يقضي فثمرة الخلاف على هذا
هو هذا ويفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات كالتفويت عندهم
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام شهر رمضان
ولم يعتكف هذا اشارة

عبد العصير

الى دفع ما يقال انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء في هذه الصورة لانه لا اثر للسبب الموجب اعني النذر في
ايجاب صوم لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر ولا يمكن
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم فوجب ان يبطل كما روي
عن ابي يوسف ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصم علم انه وجب بنص
آخر فاشار الى دفعه بقوله انما وجب لقضاء اي قضاء الاعتكاف
بصوم مقصم لانه الضمير للشان لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك
السبب الاول وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
بعارض شرف الوقت ويحصل المقصم بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

١ قوله الى دفع ما يقال الخ وجواب اشكال آخر وهو ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف ثم قضاه فان يكون قضاء اعتكاف بلا صوم

٢ قوله لانه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول اي بالنذر كما كان اداء واجبا بالنذر فكما ان الاداء لا يجوز الا بصوم فكذا القضاء

٣ قوله اعني النذر في ايجاب صوم لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر اي بل وجب صوما مخصوصا بالشرع وهو صوم رمضان

٤ قوله لانه لا اعتكاف الا بصوم اي لان الصوم شرط لصحة الاعتكاف

٥ قوله فوجب ان يبطل كما روي عن ابي يوسف اي لان الصوم شرط لصحة الاعتكاف فيبطل الاعتكاف ببطلان الصوم

٦ قوله ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصم علم انه وجب بنص آخر اي بالنص الموجب للاعتكاف

٧ قوله انما وجب لقضاء اي قضاء الاعتكاف بصوم مقصم لانه الضمير للشان اي ان الضمير في انه ضمير الشان

٨ قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك السبب الاول اي بالنذر

٩ قوله وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف اي والشرط يجب بوجوب المشروط

١٠ قوله وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا اي لان الصوم لا يجب في الليالي

١١ قوله بعارض شرف الوقت اي بعارض شرف الوقت وهو صوم رمضان

١٢ قوله ويحصل المقصم بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا اي لان الشرط يعتبر وجوده في الوقت لا وجوده قصدا

١٣ قوله فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اي بالصوم في رمضان

١٤ قوله لانه لا اعتكاف الا بصوم اي لان الصوم شرط لصحة الاعتكاف

١٥ قوله فوجب ان يبطل كما روي عن ابي يوسف اي لان الصوم شرط لصحة الاعتكاف فيبطل الاعتكاف ببطلان الصوم

١٦ قوله ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصم علم انه وجب بنص آخر اي بالنص الموجب للاعتكاف

١٧ قوله انما وجب لقضاء اي قضاء الاعتكاف بصوم مقصم لانه الضمير للشان اي ان الضمير في انه ضمير الشان

١٨ قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك السبب الاول اي بالنذر

١٩ قوله وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف اي والشرط يجب بوجوب المشروط

٢٠ قوله وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا اي لان الصوم لا يجب في الليالي

٢١ قوله بعارض شرف الوقت اي بعارض شرف الوقت وهو صوم رمضان

٢٢ قوله ويحصل المقصم بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا اي لان الشرط يعتبر وجوده في الوقت لا وجوده قصدا

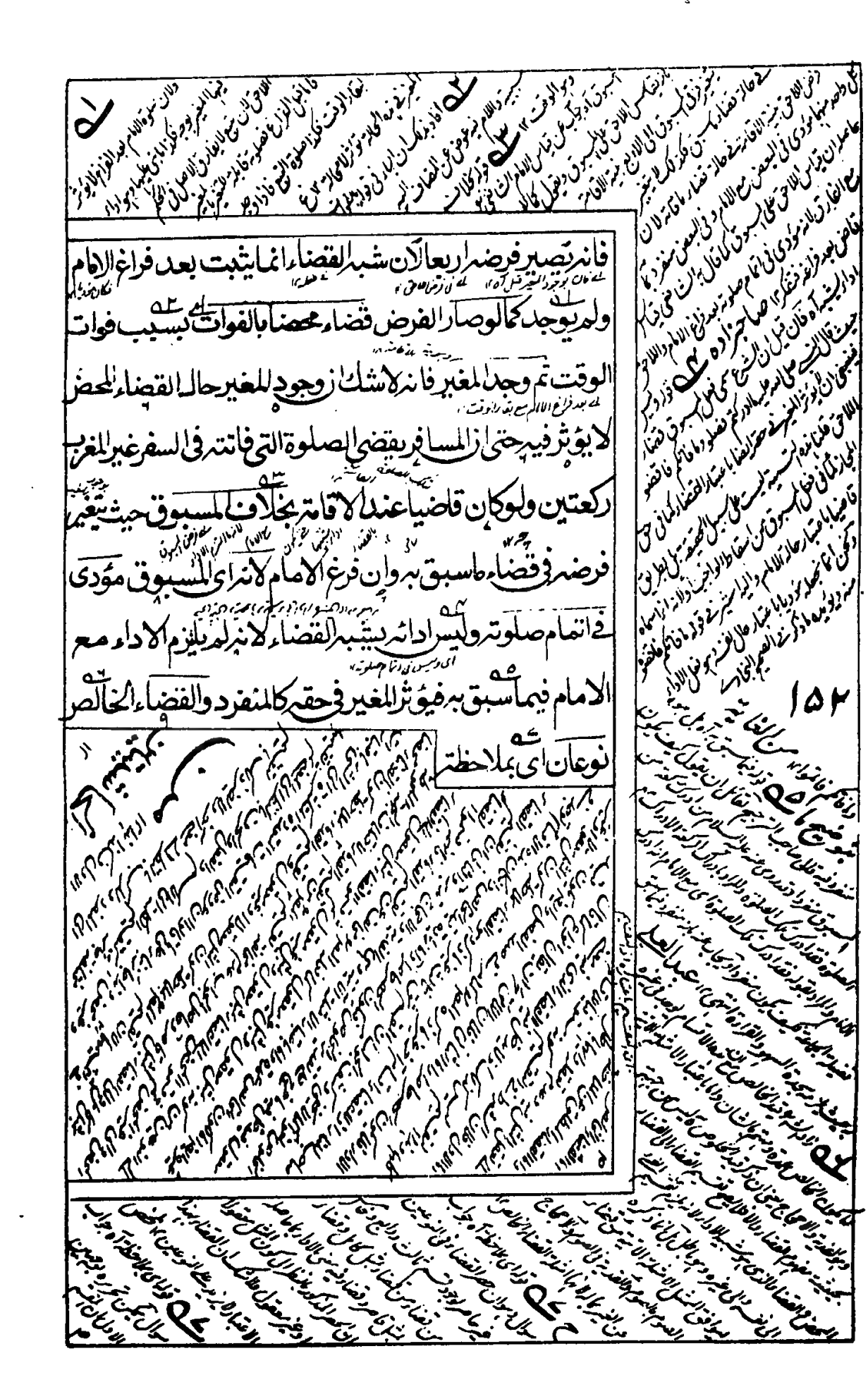
٢٣ قوله فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اي بالصوم في رمضان

عاد شرطها ای شرط الاعتکاف وهو الصوم الی الکمال الاصلی بان یجب
مقصودا بالنذر الموجب للاعتکاف ولهذا وجب القضاء بصوم
مقم لان القضاء وجب بسبب اخر یوجب قضاء الصوم الذی
لم یجب بالنص الاول وفی قوله لما انفصل الاعتکاف اشارة الی انه لو لم
ینفصل بان فات الصوم والاعتکاف جمیعا یخرج عن العهدة بالاعتکاف
فی قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الوقت حکما کما نص علیه
شمس الائمة ثم ان شرف الوقت والاتصال بصوم الشهر یحتمل ان یکون
کل واحد منهما علة لامتناع ایجاب الصوم المقم فی هذا الاعتکاف
وقد زال الاول وبقی الثانی لبقاء خلفه فجوز الاعتکاف بذلک
الصوم المقضیة لبقاء احد العلتین ثم الاداء المحض ای الاداء الخالص
الکامل ما یؤدی الانسان

متلبسا بوصف بان يؤدي على ما اي على الوجه الذي شرع مثل اداء
الصلوة كلها بجماعة اعلم ان الصلوة المشروعة بالجماعة اما ان يؤدي
كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل لان هذه صلوة توفر عليها حقها
من الواجبات والسنن او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر واليه
اشار بقوله فاما فعل المنفرد اي داؤه فاداء فيه قصور لفوات الجماعة
او يؤدي بالانفراد بعضها فان كان بعضها الاولى فاداء قاصر والا
فاداء شبيه بالقضاء وفي المتن اشار اليهما الا ترى ان الجمعة اي وجوبه

ساقط عن المنفرد والجهر فيما يجهر صفة كما حيث يلزم بتركه سجدة
السهو وفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة مع الامام ثم فاتته بان
نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ الامام اداء خبر لقوله فعل اللاحق
يشبه بالقضاء فانه اداء باعتبار بقاء الوقت وقضاء باعتبار فوات
ما التزم من الاداء مع الامام كما بشير اليه في المتن فلما كان فعله اداء
باعتبار اصل الفعل وقضاء باعتبار وصفه جعل فعله اداء شبيها بالقضاء
دون العكس فباعتبار الاداء قلنا اذا حاذت المرءة الرجل لا حقين
في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في حكم خلف
الامام حتى لا يلزمه القراءة باعتبار انه اى للاحق التزم الاداء مع الامام
حين لحرم معه اى مع الامام وفاته ذلك اى فات اللاحق الاداء حقيقة
وان كان هو خلف الامام حكما فهذا بيان لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء ولم يتعرض لوجه كونه اداء لظهوره وهذا اى لاجل ان فعل
اللاحق شبيه بالقضاء لا يتغير فرضه اى فرض اللاحق المسافر بنية
الاقامة في موضع الاقامة مع ان الوقت باق في هذه الحالة اى في حالة
اداء ما فاتته بعد فراغ الامام بخلاف ما اذا وجد المغير قبل فراغ الامام

فانه تصير فرضا اربعا لان شبه القضاء انما ثبت بعد فراغ الامام
ولم يوجد كما لو صار الفرض قضاء محضا بالفوات بسبب فوات
الوقت ثم وجد المغير فانه لاشك في وجود المغير حال القضاء المحض
لا يؤثر فيه حتى ان المسافر يقضي الصلوة التي فاتته في السفر غير المغرب
ركعتين ولو كان قاضيا عند الاقامة بخلاف المسبوق حيث يتغير
فرضه في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام لانه اي المسبوق مؤدي
في اتمام صلوته وليس اداؤه يشبه القضاء لانه لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كالمنفرد والقضاء الخالص
نوعان اي بملاحظة



كون المثل معقولا وغير معقول ويدخل فيه القضاء الذي فيه معنى
الاداء لانه لا يخلو عنهما ويدخل فيه المثل الكامل والناقص ليدخل قضاء
بمثل معقوله كما ذكرنا اى يدرك بالعقل مماثلته بالفائت كقضاء الصوم
بالصوم وقضاء بمثل غير معقول اى لا يدرك بالعقل مماثلته ولا نفيها
كالفدية الفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه في باب الصوم
فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني مثلا عند العجز
المستدام واحجاج الغير بماله بالكسر عطف على الفدية والاحجاج
جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و
عن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح
فعليه الحج والمؤدى تطوع بماله والتطوع غير مشروط بالعجز

ثبتا اى الفدية والاحجاج بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

اى لا يطيقونه فعليهم فدية طعام مسكين هذا وروى عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ

وعلى الذين يطوقونه وقال انها ليست بمنسوخة بل للشيخ الكبير والمرأة

الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان كل يوم مسكينا هذا

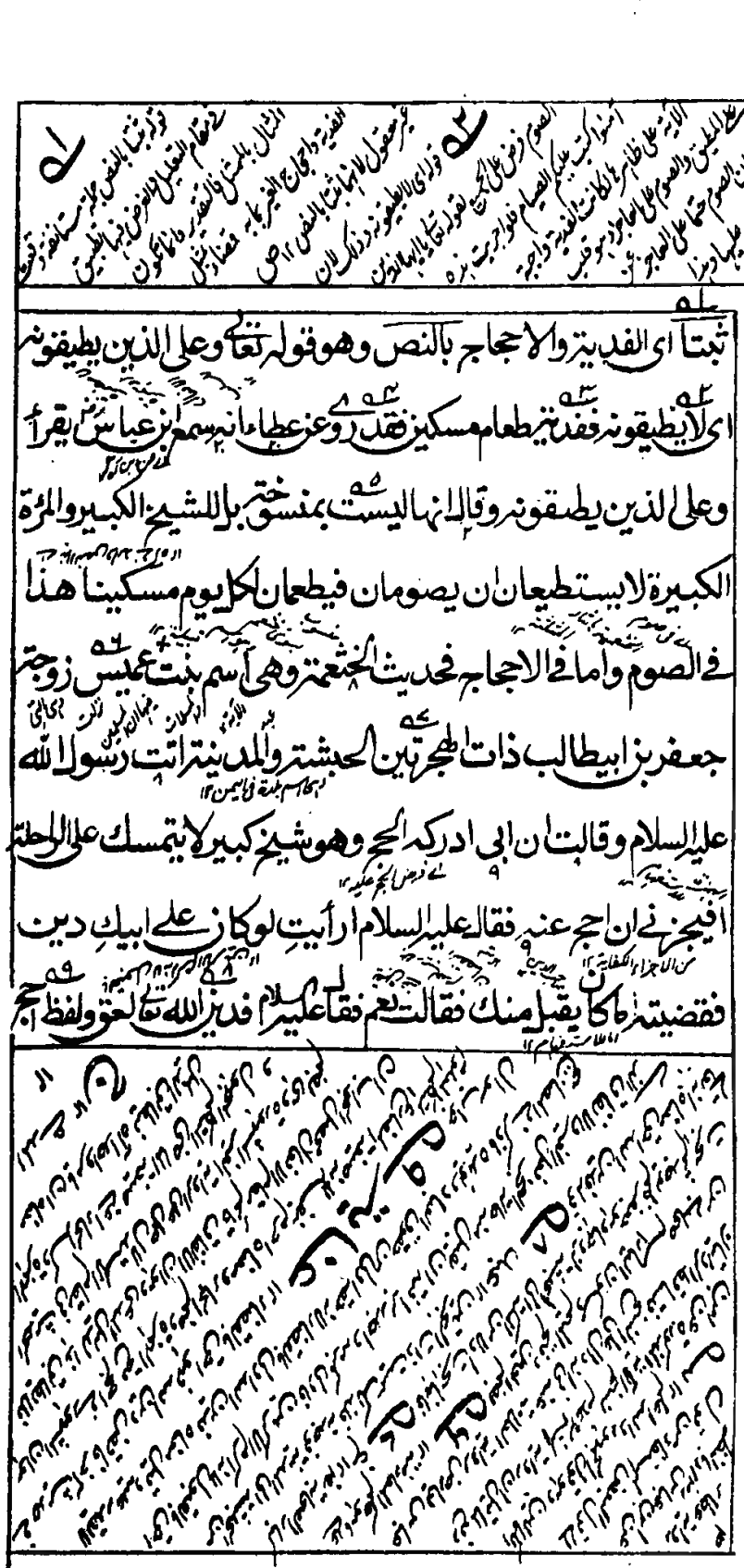
فى الصوم واما فى الاحجاج فحديث الخثعمية وهى اسم بنت عميس زوجة

جعفر بن ابيطالب ذات الهجرتين الحبشة والمدينة اتت رسول الله

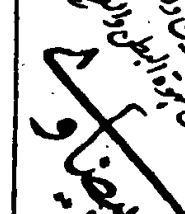
عليه السلام وقالت ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يتمسك على الراحلة

افيجزئ ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين

فقضيته اما كان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله تعالى احق ولفظ الحج



في الرواية المشهورة بفتح الهمزة وضم الحاء احرم ولا تمسك فيه على هذه
الرواية اذ لا دلالة فيه على ان الانفاق قائم مقام الافعال ويروى بضم
الهمزة وكسر الحاء اى امر واحدا ان يحج عنه وعلى هذا يصح التمسك و
لا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لا صورة
ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مماثلة بين اتعاب النفس
بالكف عن الشهوتين وبين تنقيص المال وكذا بين افعال الحج وانفاق
المال لكن اى وجوب الفدية او النص الموجب وهذا اشارة الى دفع
ما يقال لما كان وجوب الفدية غير معقول في الصوم فكيف وجبتم بها
في الصلوة وبيان دفعه ان ايجاب الفدية او النص يحتمل ان يكون
معللا بعلة العجز في نفس الامر وان كنا لم نقف عليه والصلوة تطير
الصوم من حيث كون كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل هي اى
الصلوة اهم منه اى من الصوم لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها والصوم



١٥٥

عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اى العاجز عن الصلوة بالفدية عن
الصلوة احتياطا لاحتمال كان هذا الحكم مشروعا فى حقه فقد صام وديا
والا فلا شئ عليه ورجونا القبول من الله تعالى فضلا فقال تائيد لما ذكره
محمد فى الزيادات يجزيه اى يكفيه الفداء ان شاء الله تعالى كما فى فداء الصوم
اذا تطوع اى اذا تفضل به اى بالفداء الوارث فى الصوم بلا ايصاء بالقدية
من الذى عليه الصوم فانه يعلم انه لو كان هذا الحكم ثابتا بالقياس
لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا
توجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام رأى التصدق بها مقام
التضحية لما يرد عليه ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها بعد فواتها
فينبغى ان يسقط وقد اقتضى التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية بعد
الفوات وبالقيمة اذا استهلكت لعينه مقام التضحية فقال لا ندفعه
ولا نوجب بذلك الاعتبار بل باعتبار احتمال قيام التضحية فى ايامها
اى فى ايام التضحية مقام التصدق وعلى هذا الاحتمال يكون التصدق
اصلا فى التضحية وهذا الاحتمال ثابت اذ هو اى التصدق المشروع
فى باب المال لان معنى العبادة وهو مخالفة الهوى باذالة المحبوب

Bibliotheca Islamica

الوقت ومع هذا لا تسقط عن ذمة المكلف بالفوت عن ذلك

حواشي متعلقه صفحه ١٥٦

١٥٧

يحصل به الا ان التصدق بالعين نقل في التضحية الى اراقة الدم تطيبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من الاوساخ والآثام اذ
باراقة الدم ينتقل الخبث الى الدماء وتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده
كما هو عادة الكرام الا انه يحتمل ايضا كون نفس التضحية اصلا ففي الوقت
لم ننقل بجواز التصدق للنص الوارد فيها وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق لهذا لا باعتبار خلافته ولهذا اي ولان ايجاب
التصدق لاحتمال الاصالة لا بالخلافة لم يعد الوجوب من التصدق
الى المثل بعود الوقت كان جاء ايام النحر من القابل قبل التصدق لا يجوز
قضاء الاضحية الفائتة مع قدرته على المثل الكامل الشرعية
الاضحية بطريق النقل ولو كان وجوب التصدق خلافة لانتقل

الى الاراقة المماثلة للاراقة الفائتة وبهذا اندفع ولا اجزاء الشئ اذا فات
ولا مثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما
بهنا عليه في تقرير الايراد قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام
في العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول
غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها
القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
القعود لا بالاعلى لاستوائهما فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في
الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق
الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

غاية

فتسقط تكبيرات التشريق وعندهما فعل القضاء الذى هو اشبه بالاداء على عكس ان الشئ اذا فات وله مثل ان قدر الشئ اى والا فلا وعلى هذا الاصل من لا يصح فرضه تحريمة النفل ومن لا يصح فرضه لا يصح نفله ومن لا يجب عليه شئ لا يتحمل ادائه عن غيره ليسقط فرض التقرير في نظائره ١٢ يتحمل ادائه عن غيره ليسقط فرض التقرير في نظائره ١٢ قوله ولا اجزاء الشئ اذا فات ولا مثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما بهنا عليه في تقرير الايراد قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام في العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا بالاعلى لاستوائهما فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

غاية

قوله ولا اجزاء الشئ اذا فات ولا مثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما بهنا عليه في تقرير الايراد قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام في العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا بالاعلى لاستوائهما فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

غاية

في الركوع احتياطا وهذه الاقسام السبعة كلها يتحقق في حقوق العباد
كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذي
ورد عليه الغصب اداء كامل وردّه اي المغصوب لا على ذلك الوصف
بل مشغولا بالدين بان اهلك المغصوب في يد الغاصب مال انسان
فيتعلق الضمان برقبته او مشغولا بالجناية بان جنى في يده جناية
يستحق بها رقبته او طرفه فقوله بسبب كان ذلك السبب في يد
الغاصب متعلق بالامرين اداء قاصر فلو هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء
ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين رجع المالك على الغاصب
للقصور فيه فكان الرد لم يوجد واذا مهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه

عناية

اے اشتری الزوج ذلك العبد كان تسليمه الضمير اما فاعل المصدر
او مفعوله اداء لانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها
صحيحة بالاجماع حتى يوجب عليه قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل
حتى تجبر المرءة على القبول شبيها بالقضاء صفة للاداء من حيث
انه اے العبد مملوكا ای الزوج قبل التسليم الى المرءة حتى ينفذ اعتاقه
فيراى اعتاق الزوج فى العبد فيدل على كونه مملوكا للزوج دون
اعتاقها ای المرءة فلا يكون مملوكا لها ولو لم يكن شبيها بالقضاء
لكان مملوكا لها قبل التسليم لانه كما اذا امهر عبده فلا ينفذ اعتاقه فيه
وانما كان شبيها بالقضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا
قال عليه السلام لمولاة عائشة هو عليك صدقة ولنا هدية
فلاعتبار معنى الاداء قلنا تجبر المرءة على القبول لان الجبر يدل على
الاداء لان فى القضاء معنى المعاوضة ولا جبر فى المعاوضات
وضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانه اسقاط الواجب اعنى رد
العين بمثل من عنده وهو اما كامل وهو المثل صورة ومعنى كما فى المثليات

أو قاصر وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت
وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل والأول سابقا على الثاني حتى لو
عجز عن المثل الكامل يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وضمان
النقص والاطراف بالمال في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول اذ لا
مماثلة بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الآدمي مالك
والمال مملوك واذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على
القبول وان اتاها بالقيمة كان تسليم القيمة قضاء وهو في حكم الاداء
حتى تجبر المرأة على القبول ولو لم يكن في حكم الاداء لم تجبر وانما كان قضاء
لان تسليم قيمة الشيء قضاء له ولكن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف
لا يمكن تسليمه قبل التعين ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا
بهذا الاعتبار فكان تسليمها اداء لا قضاء فالقيمة اصل في الايفاء
اعتبارا والعبد اصل تسمية فكان وجوب بالعقد احد الشيئين فيخير
الزوج وتجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها اي الزوج الزوجة
بالعبد المسمى وهو العبد الوسط ههنا بخلاف العبد المعين لان المسمى

معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة
على الاصل ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء و
تفصيل الفرق ما ذكره بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة قيدا بالممكنة
احترازا عن الجبر وتكليف ما ليس في وسعه وهي دنى ما يتمكن به
العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا

شرح فی بیان الفرق بینهما

قال ثم الشرع فرق الخ جواب سوال هو از کجا ثابت شد که قدرت ممکنه شرط وجوب اداست یعنی ان یکون شرطا لوجوب الاداء دلالتی دریابد بر آنکه قدرت ممکنه شرط وجوب اداست و دلالت چیست بالعرف والحال یعنی عرف شرع و حال بندگان دلالت میکند بر آنکه وجوب اداء مشروط است بقدرت ممکنه و وجوب قضاء مشروط نیست بقدرت ممکنه و دلالت حال بندگان بر آنست که هرگاه شرط واجب موجود نباشد واجب ساقط میشود و هرگاه شرط واجب موجود باشد واجب ساقط نمیشود و دلالت عرف شرع بر آنست که هرگاه شرط واجب موجود نباشد واجب ساقط میشود و هرگاه شرط واجب موجود باشد واجب ساقط نمیشود و دلالت عرف شرع بر آنست که هرگاه شرط واجب موجود نباشد واجب ساقط میشود و هرگاه شرط واجب موجود باشد واجب ساقط نمیشود

حاشیہ

العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا اعلم ان مطلق القدرة يا تمكن به العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا و يا تمكن به العبد من اداء ما لزمه مع الحرج غالبا و يا تمكن به العبد من اداء ما لزمه مع الحرج فاحشا و تكليف ما ليس في وسعه و مناقض للحرج و تكليف بالاول ممكن و بالثاني ممكن و بالثالث ممكن و بالرابع ممكن و بالخامس ممكن و بالسادس ممكن و بالسابع ممكن و بالثامن ممكن و بالتاسع ممكن و بالعاشر ممكن و بالحادي عشر ممكن و بالثاني عشر ممكن و بالثالث عشر ممكن و بالرابع عشر ممكن و بالخامس عشر ممكن و بالسادس عشر ممكن و بالسابع عشر ممكن و بالثامن عشر ممكن و بالتاسع عشر ممكن و بالعشرين ممكن

وانما قيدنا به لانه قد يتمكن العبد من اداء الحج مثلا بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج
عظيم غالبا شرط الوجوب لا الاداء اى داء كل واجب فضلا من الله تعالى
دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة
بعد خروج الوقت وجب القضاء لان القدرة شرط الوجوب و
لا يتكرر الوجوب في واجب واحد لان القضاء يجب بما يجب به الاداء
كما مر فلا يتكرر شرطه والشرط كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود
لان حقيقة القدرة التي يبتني التكليف عليها لا تسبق الفعل كما عرف
في مسئلة الاستطاعة وسبق التكليف على الفعل يوجب نقل الشرطية
الى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية
عند ارادة الفعل معها عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة
لا كونه اى ما ذكر من القدرة متحقق الوجود فاذن ذلك اى كونه متحقق
الوجود لا يسبق الاداء وحاصل المقام ان القضاء انما يجب لبقاء
الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة للمكنة لان

حواشی متعلقه صفحه ۱۶۴

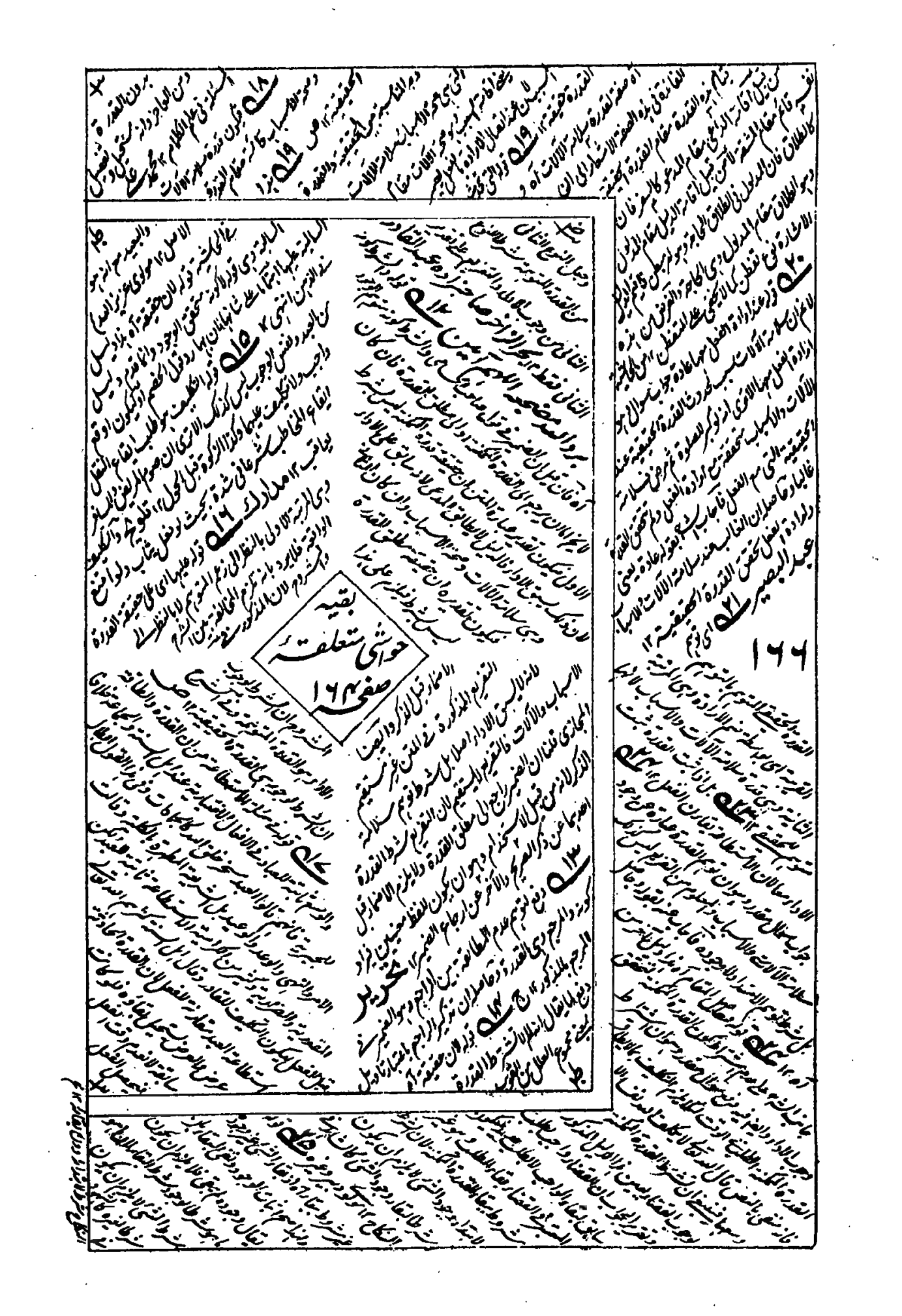
تطلق القدرة علی ثلاث مراتب الاولی ...

کالاستطاعة مع الفعل ...

۱۶۵

باقی بر صفحه ۱۶۶

بقیه حواشی متعلقه صفحه ١٦٤



المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فيتغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان
الوجوب باقيا بدوز بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط ولهذا اي لاجل ان الشرط هو
التوهم قلنا اذا بلغ الصبي واسلم الكافر في اخر الوقت وهو الجزء الاخير
منه تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعي لانه ليس بقادر على الفعل
في حقيقة الجواز ان يظهر في الوقت متداد بوقف الشمس فيود
الواجب فيه وهذا دليل لقولنا الامر المتوهم جعل شرطا لوجوب الاداء
بعد تحقق بسبب نفس الوجوب وهو وجود جزء من الوقت في
حق الاهل ونفس الوجوب لا يفتقر الى شئ اخر كما كان اي كما وجد
الامتداد في الوقت لسليمان عليه السلام اذ عرض عليه الصافنات الجياد
ففاتته صلوة العصر فرد الله تعالى الشمس فصار الاصل اي الاداء مشروعا
واجبا بهذا الاحتمال ووجب النفل الى وجوب القضاء للعجز فيه
اي في الاصل ظاهرا اي من حيث الظاهر كما في الحلف على مس
السماء فان من حلف ليمسن السماء انعقد يمينه لتوهم البر

باقي بر صفحه ١٦٨

فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء
وصعد عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام ويحدث العجز ظاهرا وهو

مولوی عزیز اللہ لہ

ای عتبار التوهم نظیر اعتبار التوهم فی حق من هجم ای دخل بغتة علیه
وقت الصلوة وهو فی السفر فهجوم الوقت علیه مع اشتغاله بسبب السفر
وعدم من یعلمه بالوقت من المؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال
الماء بعدم تهیئه قبل ذلك توجه الیه خطاب الاصل کما قالوا ان خطاب
الاصل الی الوضوء یتوجه علیه ای علی المسافر لتوهم حدوث الماء بطریق
الکرامة کما کان لبعض المشائخ ولهذا یجب الطلب عند ظن قرب الماء
ثم یتحول الخطاب من الاصل الی الخلف وهو التراب فکذلك ههنا
کما ظهر لك مما عرفت واعلم انهم اختلفوا فی ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون
علی انه ان اراد بها القوة المستجمعة لجمیع شرائط التاثیر فهی مع الفعل

ان یخلی سربه ظاهر ان الوضوء واجب علیه لامکان
ثم التیمم ظاهر انه یتحول الی الخلف وهو التیمم
عدم وجدان الماء یجب التیمم یقولون کما لم تجدوا وارتسمها
بالخطاب الاصل
خطاب الاصل بثبت فلما عجزوا عن الاصل
انه مامور بالاصل لوجود الامکان القدرة بالوضوء ثم فی الحال
علیه وجوب الاصل بهذه القدرة وهو عاجز عنه فی الحال
وجب التیمم الی الخلف بناء علی ان وجوب التیمم
قولهم کان لبعض المشائخ رؤیا ان تطلب الوضوء فی مکان کذا
فقالوا اراد الوضوء فرجعوا الیه

وان اريد بها القدرة التي يصير مؤثرا عند انضمام الارادة اليها
فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده فالقدرة التي شرط تقديمها على
اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة لان الامكان يثبت بالاولى وبالميسرة
يثبت الامكان والتيسر جميعا ولهذا شرطت في اكثر العبادات المالية
دون البدنية لان ادائها اشق على النفوس وفرق ما بينهما انبئ بين
القدرتين في الحكم ان بالقدرة الثانية تتغير صفة الواجب من مجرد
الامكان الى صفة اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها
اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب وليس اشتراط بقائها لكونها شرطا
فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالشهود في باب النكاح شرط

للانعقاد دون البقاء بل لان الحق لما ثبت متى وجب ملصقا
بصفة لا يبقى اى الواجب الا بتلك الصفة لانه لم يشرع الا مع تلك
الصفة فلا بد من بقائها وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا
بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب
تغير من العسر الى اليسر فان قيل ينتقض هذا الدليل بالقدرة الممكنة
واجيب عنه بان المراد بالصفة امر يعترض على الموصوف والممكنة
غير معترضة على الواجب فلا بد منها بخلاف اليسر والسهولة فان
كل واحد معترض بالنظر الى انه يجوز ان يجب الشيء بدون اليسر انتهى

تفضل على جاده وفق الوجوب
عند وجود القدرة الممكنة المشروحة فصار كان الواجب
تغير من حق ناقص الى اليسر فلذا قال تغير صفة
الواجب بهذا من رد القوارح والحشية
وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة ان الحق
قد ينقض آه اعتراض على الدليل المذكور بقولهم ان
الحق متى آه وما حاصله انه منقوض بالقدرة الممكنة لانه
يجب ما توقف الواجب عليه فيها الا ترى انه
واجب لنفسها بالصفة مع انه لم يشترط دوامها
وقوله فان آه جواب عنه بمنع كون الواجب بدون تلك الصفة
القدرة الممكنة صفة الواجب وما حاصله انا لا نسلم ان
المعترض لان المراد بالصفة ما يعترض
على الموصوف بعد وجوده وليس الواجب بعد وجوده
بغير عارض على الواجب بوجود في الممكنة
لان الوجوب ليس بموجود في الممكنة
حتى يكون عارضا عليه وصفة له
من الحق اى المذكور في المتن
لا يكون في مرتبة ما لا يوجد
نعم لان الحق آه لقدرة ان الفعل بدونها
ولا الواجب عارض آه لا
ولا الواجب لا يكلف بالممتنع آه

وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا
للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب ذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
في القدرة الميسرة واوجبت بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا
يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولهذا اي ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه

وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا
للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب ذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
في القدرة الميسرة واوجبت بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا
يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولهذا اي ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه

الضمير للشان فتسقط عنه الزكوة بهلاك النصاب ويسقط العشر

بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم اى استاصل الزرع افتراض الشرع

اوجب الاداء فى كل واحد منها بصفة اليسر لا يرى انه اى الشارع

خص الزكوة بالمال النامى الحولى اى علق وجوبها بوصف النماء

لئلا ينقص به اصل المال حقيقة او حكما واوجب قليلا من كثير و

خص العشر بالخارج حقيقة يعنى وجوب العشر متعلق بالخارج

حقيقة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة اى علق وجوبه ايضا بنماء

الارض لا برقبتها ولم يتعلق بكله بل ببعضه الا ان النماء ههنا اعتبر

١٧٣

خصصت فلانا بالذكر الخ اقول فى دون الاول لعدم انتفاء

ثم اورد برهان على هذا التوجيه حيث ان الزكوة معلولة للتكليف

لما فهم من غير حيث ان استحقاق الخطاب انما يكون الا بالحكم الشرعى وهو الوجوب الا ترى ان صفة فعل المكلف

عبارة عن ايقاعها والزكوة كذلك لان الزكوة

هذف المضاف وهو قوله الوجوب ويؤيده

آه سببا لوجوب الزكوة كما هو الظاهر من كلام المصنف

ان فى العبارة قلبا يا ان اضافة

الوصف الى النماء فى قوله بوصف النماء

صاجزاده عبد القادر

الخ اقول ان اذا حال على الحول وهو نصاب

الخ اقول ان اذا حال على الحول وهو نصاب

تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن
اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا بخلاف العشر لانه اسم
اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر وما ذكر في كل واحد من الاموال الثلثة
يدل على انه واجب بصفة اليسر والله الميسر لكل عسر وعلى هذا الى
لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب بها قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان
الكفارة المالي تجب بقدرة ميسرة فاذا انتفت تلك القدرة انتفى الواجب
بها وانما قلنا انها تجب بقدرة ميسرة لان التخيير اي التخيير الكامل وهو
التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل
من بعض كالتخيير في انواع التكفير بالمال كالاعتاق والطعام والكسوة

بان الواجب بها واحد صورة ومعنى فالتخيير بينهما تخيير في صورة الواحد
صورة فظاهر والا فلان الواجب احدهما لا بعينه وهو القدر المشترك بينهما
وهو التخيير الكامل لا التخيير المطلق وذلك هو التخيير في الصورة والمعنى
عينا كما في الكفارة بالمال والاعتاق والطعام والكسوة عينا كما في الكفارة
بالصوم والصلوة والله اعلم بالصواب

ان الخيار ثابت
صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من تمر او زبيب وبين نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من تمر او زبيب وبين صاع من شعير
او صاع من تمر او زبيب وبين نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع
من شعير او صاع من تمر او زبيب وبين صاع من شعير او صاع من تمر او زبيب
وبين نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من شعير او صاع من تمر او زبيب
وبين صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من شعير او صاع من تمر او زبيب
وبين نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من شعير او صاع من تمر او زبيب
وبين صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من شعير او صاع من تمر او زبيب
وبين نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من شعير او صاع من تمر او زبيب

فقوله بالمال متعلق بالتكفير فهذا التخيير الكامل دليل اليسر بخلاف التخيير
لا بالتخير لانه فساد المعنى كما لا يخفى
صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر
من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد و
جواب سوال مقدر تقديره لا فائدة لذكر التخيير
انه لابد من الاداء والنقل اى نقل الحكم عنه اى عن التكفير بالمال الى
اشارة الى كون اللام بمعنى عن المضاف اليه ١٢
الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل
اى في الاستقبال يثبت تيسيرا للاداء فقوله والنقل وجه اخر لكون الكفارة
يجب بقدرة ميسرة وعطف على اسم وخبره قوله تيسرا لقيامه مقام

١٧٥

يكون غير اللائم على المكلف و
مقدار مالية نصف الصاع من قبيل الاول لان الواجب
او قريبا دى فالمعتبر التخيير دون الكفارة اليمين من قبيل الثاني
لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا فاحشا فالتخيير
فيها يفضي الى الصورة والمعنى فيفيد التيسير الى غاية
ونظير قوله تعالى اقتلوا المشركين او اخرجوا
من ديارهم اى لان يصدر منكم واحد منهما فانه يفيد
تاكيد ما وجب على المخاطبين والتيسير عليهم وقولك لاكل
حين غضبت عليه ان قرت الليلة ربع القرآن او قرء
الكتاب الفلاني او اكلت كذا جزءا من العلوم فانت طالق
لا تقتضي عند ان الفهم فيه تاكيد او خشية من العسر
في الحنث لا التيسير عليه ومناه البر لكن ان
تفعل هذه الاشياء المشتة فان الانجوت
عليك اليسر لما كان الواجب على المكلف ودفع غائلة
الفقير في هذا اليوم والكفاية في ذلك
سواء كان فيه التيسير اولا فيفيد التكرير
فالمنفي الايمان يقع الاداء لا محالة اذا
نصف صاع من براو صاع من شعير او تمر فانه
بما ذكر في المالية كما فهم من المتن ١٢
دليلا على التيسير كما في التخيير
ومعنى وجه القوة على ارادة هو الفرق
المقابل بالتخير الاول الذي
خرج غير

الخبر وهو يثبت من الاثبات والثبوة وما لهما واحد ونصب تيسيرا
وهو التيسير
على الاول على انه مفعول به وعلى الثاني على انه تمييز او مفعول له او
يحتمل ان يكون منصوبا على المصدرية فكان وجوب الكفارة من
قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين اى معين فاى مال اصابه اى الحانث
من بعد اى من بعد الهلاك دامت اى حصلت به اى بذلك المال
القدرة وهذا دفع لما يقال ان الكفارة لما كانت من قبيل الزكوة ينبغي
ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر كما في الزكوة وتوضيح الجواب ان
الوجوب في الزكوة يتعلق بمال معين لان الشرع اعتبر القدرة على الاداء
بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر فبسقوطه يسقط الواجب
ولا يعود الواجب بعود مال آخر بخلاف الكفارة اذ لم يتعلق الوجوب
فيها بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب
للثواب الساتر للاثم الحاصل بالحنث وهذا اى ولان المال غير معين
في الكفارة ساوى الاستهلاك والهلاك ههنا اى في الكفارة حتى
يسقط وجوب التكفير بالمال بهما جميعا لانعدام التعدي من الحانث
على محل مشغول بحق الغير اذ المال غير متعين فيها بخلاف الزكوة فانه

لما كان معينا فيها كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان واما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد
بزاد وراحلة واليسر في السفر لا يقع اى لا يحصل الا بخدم واعوان و
مراكب وليس ذلك الى ما به اليسر وهي هذه الاشياء بشرط في وجوب
الحج بالاجماع ففي هذا الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان الحج وجب بقدرة
ميسرة لاشتراط الزاد والراحلة الزائدتين على اصل القدرة فيه لان
ادنى القدرة قدرة المشي واكتساب الزاد في الطريق مع عدم اشتراط
بقائها لبقائه وتوضيح دفعه انه لم يشترط في الحج القدرة الميسرة
بل الممكنة من السفر الذي وقعت عليه العادة اذ لا يتحقق الاستطاعة
للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة فلذلك اى لاشتراط القدرة
الممكنة فيه لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب وكذلك اى مثل الحج
صدقة الفطر اشكالا ودفعا اما اشكالا فلانها تجب بقدرة ميسرة

الواجب واما لم يشترط دوامها لبقاء
في كونه في القدرة كما اعتبر في اداء الصلوة لان
اعتباره فيه خروجا حتى لو ترك الصلوة لان
الحج مثله واعتبر في اداء الصلوة بظهر اثره في الخارج
وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلفت بالحج
الحج فلذلك لم يعتبر اداء
اورد صاحب رد القوارير
تثبت بدون الزاد والراحلة
الوقت فقد اعتبر قيام القدرة
الوجوب بناء على ان
والا لذلك كان القضاء
الحج الماضي فافهم والله اعلم بما هو الصواب

لكون الغنى بالنصاب شرطا لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائها
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى شرط القدرة
الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اى لا صادرة عن
غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء
الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلا بد في اهليته

ولما كان الغنى بالنصاب شرطا لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائها
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى شرط القدرة
الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اى لا صادرة عن
غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء
الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلا بد في اهليته

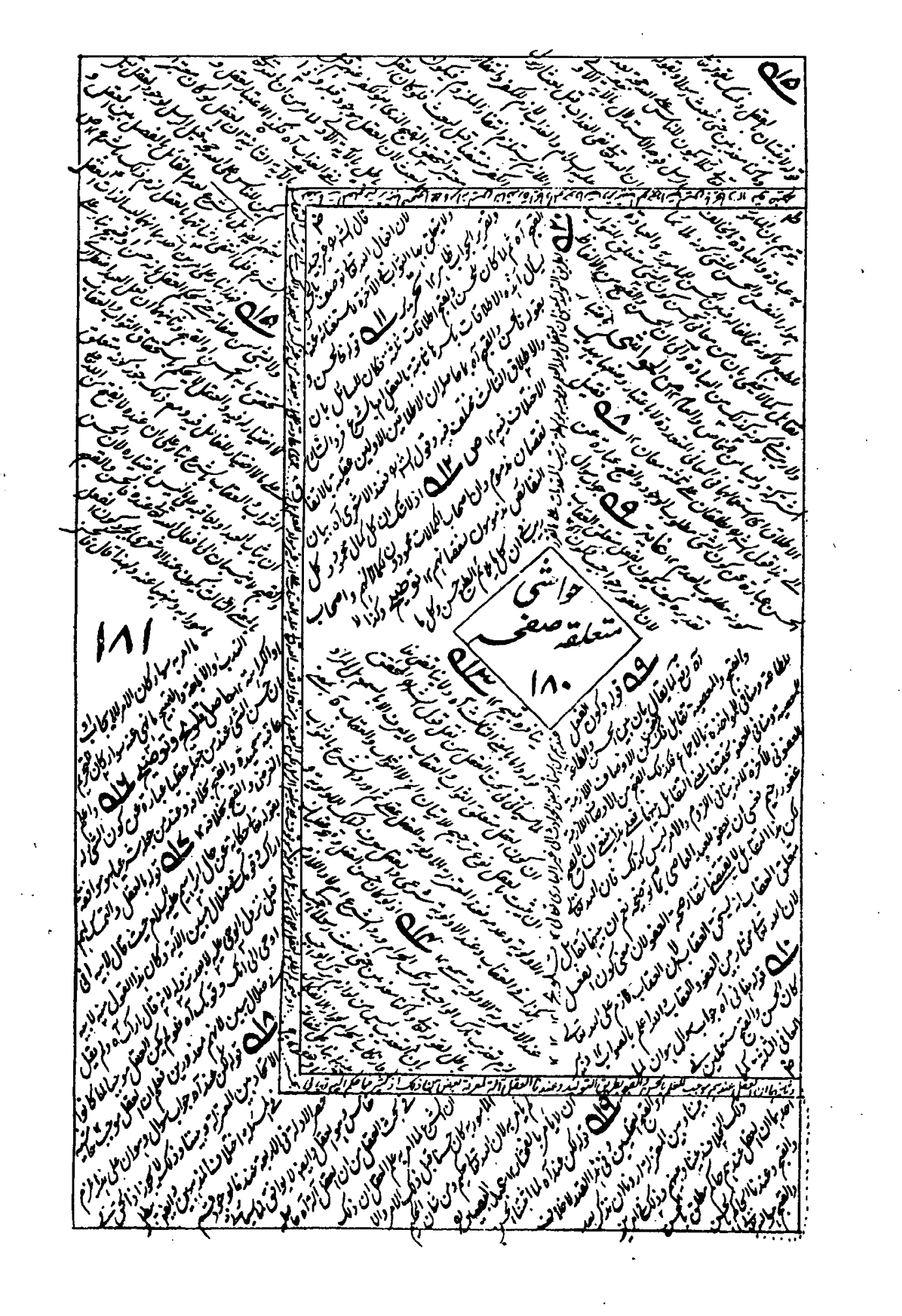
للاغناء المامور به من الغنى الشرعي فاندفع ما قيل ان المراد من
الاغناء المذكور في الحديث بقوله عليه السلام اغنوهم اغناء المسئلة
بايتاء كفاية يوم لا الاغناء الشرعي فلا يكون الاغناء الشرعي شرطا
للاهلية وذلك لانه لو اعتبر الغنى عن المسئلة وامر بالاغناء
لصار الغني فقيرا والفقير غنيا ثم استوضح ما ذكر من كون الغنى
شرطا للاهلية لا لتيسر بقوله الا ترى اندا ى هذا الواجب وهو
صدقة الفطر يجب بثياب لبذلة اى الثياب التي تتبذل وتستعمل
حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجة الاصلية ما يساوي
نصابا وجبت صدقة الفطر عليه وبهذا النوع من المال يحصل
اصل التمكن ولا يقع بها اى بثياب لبذلة اليسر لانها اى تلك
الثياب ليست بنامية وحصول اليسر بالمال النامي كما عرفت في
الزكوة ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا
ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعلم ان الغنى شرط التمكن لا
شرط اليسر فلم يكن البقاء مفتقرا اليه وام شرط الوجوب

فصل في صفة الحسن للمامور به

لابد لكل امور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع
ومنافرا له يقال الحلو حسن والمر قبيح والثاني كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان يقال العلم حسن والجهل قبيح والثالث
كون الشئ متعلق المدح والثواب وكونه متعلق الذم والعقاب
يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكون الفعل متعلق
العقاب لاينافي العفو هذا في افعال العباد واما افعال الله تعالى
فحسنة بمعنى كونها صفة كمال فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع وعندنا وعند المعتزلة
بالعقل لكن عند المعتزلة يثبتان بالعقل بمعنى ان العقل حاكم بالحسن و
القبح موجب للعلم بهما وعندنا يثبتان به بمعنى ان الحاكم هو الله تعالى

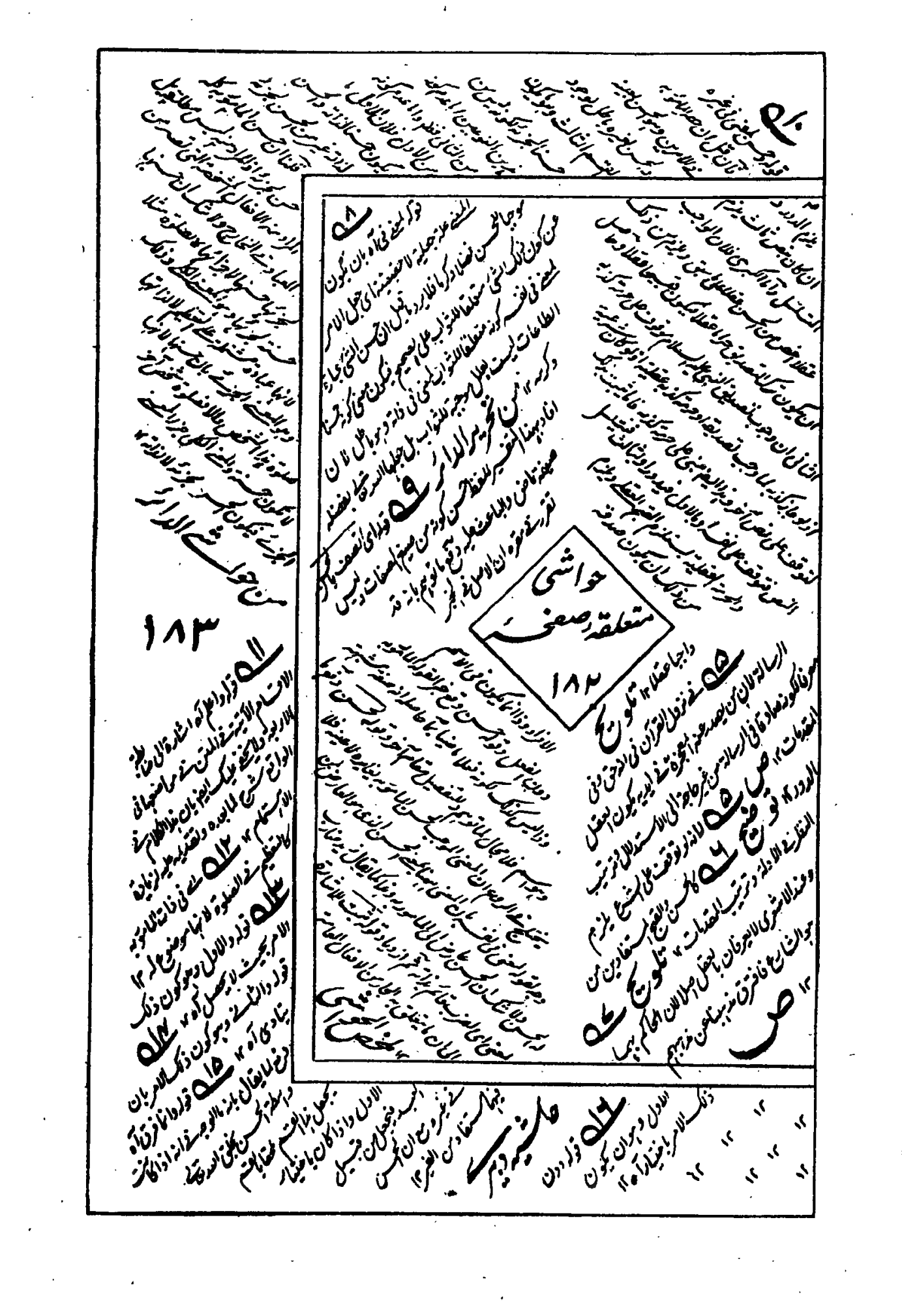
باقی ار صفحہ ۱۸۱

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۰



والعقل آلة العلم بها فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل الصحيح
وليس هذا عين المذهب الاشعري لان عندنا قد يعرف فيهما
بخلق الله تعالى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام واما
مع كسب وقد يعرف فيهما بالنبي عليه السلام كاكثر الاحكام الشرعية
الماموربه نوعان حسن لمعنى في نفسه اى اتصف بالحسن لحسن
ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن لحسن ثبت
في غيره واعلم ان الحسن لمعنى ثبت في وضعه من غير نظر الى الواسطة
او لا يكون لمعنى في وضعه بل لامر اخر والاول هو القسم الاول والثاني
اما ان لا يكون ذلك الامر باختيار العبد ويكون والاول هو القسم
الثاني اعني قوله وما التحق بالواسطة والثاني اما ان يكون ذلك
الامر بحيث لا يحصل بعد حصول الماموربه الا بفعل قصدي او لا
يكون كذلك بل يتاتى ذلك الامر بفعل الماموربه والاول هو القسم
الثالث والثاني هو القسم الرابع وانما فرق بين ان يكون ذلك الامر
باختيار العبد وبين ان لا يكون باختيار العبد حتى جعل القسم الاخير
من هذين القسمين داخلا في الحسن لذاته دون الاول والاثنين الواسطة

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۲



ههنا لما ثبت بلا اختيار العبد بل بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله
تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصار هذا القسم حسنا
خالصا من العبد للرب تعالى بلا واسطة بخلاف القسم الاول
منهما لان الواسطة لما كانت باختيار العبد وجب اعتبارها
فكانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها والحاصل ان الواسطة
المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة الحسنة صورة ومعنى
فوجب اعتبارها بخلاف المضافة الى الله تعالى فانها تثبت بصنع
الله تعالى لا بصنع العبد فسقط اعتبارها وبقيت العبادة حسنة
من العبد للرب تعالى والى هذه الاقسام اشار بقوله والنوع الذي
حسن لمعنى في عينه نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به
المامور به بالحسن في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال معلومة
واقوال وضعت للتعظيم اي تعظيم الله تعالى

والتعظيم حسن لمعنى ثابت في نفسه وهو الظاهر الا ان يكون
التعظيم في غير حينه اى في غير وقت التعظيم كالصلوة في الاوقات
المكروهة او في غير حاله اى التعظيم كالصلوة مع الحدث و
الجنابة وثانيهما ما التحق بسبب الواسطة المراد بها ما يتوقف
ثبوت الحسن المامور به عليه بما كان المعنى الموجب للحسن في
وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة
الفقير في الاول وابتهاء النفس في الثاني وشرف المكان في الثالث
تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره وكل واحد
من هذه الامور حسنة فصارت الامور المذكورة حسنة من العبد
للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى ثم ان الواسطة اما نفس حاجة
الفقير وشهوة النفس وشرف المكان كما يفهم من قوله لكون هذا
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة الى الله تعالى لانه لا صنع للعبد
في نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان واما اغناء الفقير
وقهر النفس وتعظيم شعائره كما يفهم من قوله فان هذه الافعال
تضمنت الخ وعلى كل تقدير اشكال اما على الاول فلان الواسطة

الى قوله

ما يكون حسن الفعل لحسنه لا لحسن للحاجة والشهوة واما على الثاني فلان اغناء الفقير وقهر النفس وزيارة البيت مما يحصل باختيار العبد والجواب عن الاول انا لا نسلم كون واسطة الحسن حسنة كيف وقد اعتبروا الواسطة في حسن الجهاد كفر الكافر وهذا كما ان الكلام يتصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في موضعه والى هذا يشير قوله فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير الخ لانه يعلم منه ان الواسطة هي نفس الحاجة لكن يحصل بسببها حسن في الزكوة باعتبار ان ايتاء الزكوة اغناء للفقير ودفع الحاجة حتى انه لو لم تكن للفقير حاجة لم تكن للزكوة حسن وعن الثاني ان الاغناء متفرع على الحاجة وموقوف عليها فكذلك القهر يتوقف على العداوة ولما لم يكن شئ منهما باختيار العبد لم يجعل المتفرع عليهما كذلك وشرف البيت وكونه من شعائر الله تعالى انما هو بجعل الله تعالى ولا يخفى ان في المتن اشارة اليه

ثم ان الزكوة في نفسها تنقيص المال وهو حرام فلا حسن لذاته وكذا
الصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها المنعم الحقيقي ولا خير فيه
من هذا الوجه والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الاماكن وهو كذلك وانما
جهة حسن هذه الامور ما ذكروا قال في التلويح الزكوة والصوم والحج
حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن في
نفسه انتهى واعترض عليه السيد الشريف في حواشيه بان هذا التحقيق
يقتضي ان لا يكون في هذا القسم حسن لا في نفسه وهو ظاهر ولا لغيره لان
حسن الواسطة اذا لم يعتبر وجعل في حكم العدم فالاولى ان لا يحسن بهذا
الغير بسببها والجواب ان المراد

من عدم اعتبار حسن الغير ان حسن الغير لم يعتبر من حيث انه حسن الغير
بل جعل حسنه بواسطة عدم اعتبار ذلك الغير حسن نفس الشئ الشبيه به
فالنفي راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه فلذا قال صاحب
التلويح فصار كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
في نفسه وحكم هذين النوعين اى الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد
وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب بان يأتيه او باعتراض
ما يسقطه بعينه اى ما له اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض بخلاف
ما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء
والمراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر وان كان الكلام في بيان
حسن ما ثبت بالامر لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط
لكن السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه به
بعد بفعل مقصد كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه

ك قوله فالنفي راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه الخ اقول ان النفي راجع الى اعتبار نفس ذلك الغير لان الحسن لا يعتبر الا بالغير ١٢ منه

ك قوله فصار كانه حسن لا بواسطة امر الخ اقول ان الحسن في نفسه ليس بحسن لا بواسطة امر بل هو حسن بنفسه ١٢ منه

ك قوله بان يأتيه او باعتراض الخ اقول ان الاتيان بالواجب ليس اعتراضا على الواجب بل هو اداء له ١٢ منه

ك قوله ما يسقطه بعينه اى ما له اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة الخ اقول ان الاسقاط بلا واسطة لا يتصور الا من الشارع ١٢ منه

ك قوله والمراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر الخ اقول ان الواجب بالامر لا يسقط بالاداء ابدا ١٢ منه

ك قوله وان كان الكلام في بيان حسن ما ثبت بالامر الخ اقول ان الكلام في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن الامر ١٢ منه

ك قوله لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط الخ اقول ان الاداء الثابت بالامر لا يسقط بالاداء ابدا ١٢ منه

ك قوله لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته الخ اقول ان الاضافة الى الامر بواسطة ليست بصحيحة ١٢ منه

ك قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان الخ اقول ان الحسن لمعنى في غيره نوعان ١٢ منه

ك قوله فان الوضوء في نفسه الخ اقول ان الوضوء في نفسه ليس بعبادة ١٢ منه

ك قوله وذلك ظاهر الخ اقول ان ذلك ظاهر لان الوضوء ليس بعبادة ١٢ منه

ك قوله وهو ظاهر الخ اقول ان ذلك ظاهر لان الوضوء ليس بعبادة ١٢ منه

ك قوله وهو ظاهر الخ اقول ان ذلك ظاهر لان الوضوء ليس بعبادة ١٢ منه

تبريد الاعضاء وليس فيه حسن وانما حسن للصلوة المؤدية بفعل
على حدة وكذا السعي عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته
حسن وانما حسن لاقامة الجمعة المؤدية بفعل غيره وثانيهما ما يحصل
المعنى الذي به حسنه بفعل المامور به اي باتيانه لا بفعل اخر كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن ليس لذات
صلوة الجنازة اذ هي بدون اسلام الميت عبث وانما صارت حسنة بواسطة
اسلام الميت حتى لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة قبيحة فحسنها
من جهة قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد في نفسه تعذيب عباد
الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن وانما صار حسنا بواسطة
كيد الكافر فانه لما صار عدوا لله تعالى به ولاهله شرع الجهاد وحسن
لاجل كبت اعداء الله تعالى وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها
لما فيها من تعذيب عباد الله لكنها حسنة لاجل الزجر عن المعاصي
المفضية الى الفساد فكانت حسنة لغيرها والمعنى الذي شرع المامور به
لاجله يحصل بنفس الفعل اي الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت
وقهر اعداء الله والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد

واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر ويمكن ان يقال ههنا
موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة
نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه
بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به
وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة يصير
قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة
حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيريه
فتدبر وتذكر والقسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا
لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم
الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر ويمكن ان يقال ههنا
موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة
نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه
بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به
وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة يصير
قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة
حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيريه
فتدبر وتذكر والقسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا
لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم
الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه قال الشارح المحقق وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب ما هو منهي عنه ههنا دون الصوم و
نظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي يثبت باختيار
العبد وصنعه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت حسنة لمعنى
في غيرها وهذا يؤيد ما ذكرناه ويفهم منه ان فعل العبد اعم من ان
يكون فعل العابد او غيره وحكم هذين النوعين واحد فيعم حكم
النوعين الاولين وهو بقاء الواجب بوجوب لغيره وسقوط بسقوط
اى سقوط الواجب بسقوط ذلك الغير حتى يسقط الوضوء عند
سقوط الصلوة في حالة الحيض مثلا وكذا السعي **فصل** في النهي
النهي في اللغة المنع وفي اصطلاح اهل الاصول قول القائل لغيره لا تفعل
على سبيل الاستعلاء ثم صيغته متردده بين التحريم والكراهة والتحقير

وبيان العاقبة نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء والالتماس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد والشفقة
كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم
والكراهة بالاتفاق وهو اي النهي في صفة القبيح ينقسم انقسام الامر
في صفة الحسن يعني كما يحصل بالامر للمامور به في صفة الحسن اقسام
اربعة كذلك يحصل بالنهي للمنهي عنه في صفة القبح اقسام اربعة
ويمكن ان يرجع الضمير الى المنهي عنه

وبراد بالامر المامور به ويؤيده قوله ما قبح لعينه وضعا كالكفر
والعبث هذا هو القسم الاول من اقسام النهي والقسم الثاني هنا
ما التحق به اي بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والحلية شرعا
كصلوة المحدث وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح فان الصلوة
وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة
في حال الطهارة وكذا البيع وان كان في نفسه حسنة لما يتعلق به
المصالح الا ان الشرع جعل محله الاملاك فقط والحر ليس بمال
وكذا بيع المضامين وهي ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون
والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة من لحقت الدابة اذا حملت و
الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء
كالعبث لحلوله في غير محله فالتحقت بالقبح وضعا وحكم النهي فيهما
اي فيما قبح لعينه وما التحقت به بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع
اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ما وما قبح

لمعنى في غيره وهو نوعان احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح
جمعا لك اجتماعا اى من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك
المعنى وصفا له وداخلا فيه ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع وقت
النداء فان النهى عن البيع فيه للاخلال بالسعى الى الجمعة وهو معنى
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه كالبيع حالة الذهاب الى الصلوة
والاخلال بالسعى حين المكث بدون البيع وكذا النهى عن الصلوة
فى الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض اذ الشغل يوجد بدون
الصلوة فهى بدونه وكذا النهى عن الوطى حالة الحيض متعلق
باستعمال الاذى وهو معنى مجاور الوطى غير متصل به وصفا
وحكما اى حكم هذا النوع انه اى النوع يكون صحيحا مشروعا
بعد النهى بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء

لان مجاورة المعنى بالمعنى غير لازم عقلا واجتماعهما فيما لا يتصور
انفكاك احدهما عن الآخر لا يخرجه عن كونه غيرا له فان قيل ان
المعدل (عبد البصير) فان قيل ان الاجتماع لا يبقى فكيف عبارة
المتن قلنا عبارة المتن جمعا اى اجتماعا ولا يخفى ان الاجتماع
الاجتماع في الزمان في المكان وهو الاول بالثاني في الصيغ
من غير امكانه والاول في الثاني بالعكس تقديره ما جاوره المعنى
جوابه سؤال وهو ان المعنى لما كان جميع المنهي عنه صار
لا فاسدا فكان قبح لعينه في نفسه لا لغيره اجاب بقوله
اى الخ افاد بذلك ان نصب الاجتماع في قوله
اجتماعا على التمييز فان الجهة تعلم من التمييز على ما في
الادب الخ قوله ويتصور الانفكاك اه اعم من
ان يكون من الجانبين كما في المثال الاول الثاني
فانه يوجد البيع بدون الاخلال كالبيع حالة الذهاب
الجمعة وقد يوجد الاخلال بدون البيع كما بالمكث
توجد الصلوة في الارض المغصوبة بدون الشغل
كالصلوة باذن المالك فقد يوجد

١٩٤

الشغل بدون الصلوة كما لو صلى في جانب واحد
بالدار المغصوبة والساكن في جانبين من جانبيها الذي يصلي
فيه لا يشغل فانه يوجد استعمال الاذى بدون الوطى في حالة الحيض
فان قيل كما ان الوطى في حالة الحيض منهي عنه لكونه
استعمالا للاذى فكذلك الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها
لكونها شغلا لها بغير اذن مالكها فلم لا يكون النهي مقتضيا
للفساد قلنا ان الشغل ليس بمعصية بنفسه وانما المعصية
في كونه بغير اذن المالك وهذا المعنى غير لازم للصلوة
فلا يكون النهي عنها لاجله مقتضيا للفساد

وصف الخصم عن ذلك بالكبر والمجلة ما في الغاية وانما قيد بالمجلة
لان الكبر في الصغر لا يمنع الصحة كما في الخانية وانما قيد بالصغر
لان الكبر في الكبر يمنع الصحة كما في الخانية وانما قيد بالصغر
والكبر لان الصغر في الكبر لا يمنع الصحة كما في الخانية
قوله وصفا اعلم ان النهي عن الشيء لا يخلو اما ان يكون
لمعنى في نفسه او لمعنى في غيره او لمعنى في وصفه
لازم له فالاول يوجب القبح في المنهي عنه لا محالة
والثاني لا يوجب القبح في المنهي عنه لا محالة
والثالث يوجب القبح في المنهي عنه لا محالة
قوله لمعنى في غيره اه اعلم ان المعنى في غيره
على نوعين احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح
لا يخفى ان المجاورة لا تستلزم الاتحاد في الحكم
والثاني ما جاوره المعنى الموجب للحسن
لا يخفى ان المجاورة لا تستلزم الاتحاد في الحكم
قوله جمعا اى اجتماعا اه اعلم ان الجمع
عبارة عن ضم البعض الى البعض
والاجتماع عبارة عن كون البعض
مجتمعا مع البعض
والاجتماع يقال للاجتماع في الزمان
والاجتماع يقال للاجتماع في المكان
والاجتماع يقال للاجتماع في الصيغ
والاجتماع يقال للاجتماع في المعاني
والاجتماع يقال للاجتماع في الاحكام
والاجتماع يقال للاجتماع في الاسباب
والاجتماع يقال للاجتماع في الشروط
والاجتماع يقال للاجتماع في الموانع
والاجتماع يقال للاجتماع في الاركان
والاجتماع يقال للاجتماع في الشرائط
والاجتماع يقال للاجتماع في الاوصاف
والاجتماع يقال للاجتماع في الاحوال
والاجتماع يقال للاجتماع في الاعراض
والاجتماع يقال للاجتماع في الجواهر
والاجتماع يقال للاجتماع في الاجسام
والاجتماع يقال للاجتماع في الاعيان
والاجتماع يقال للاجتماع في الذوات
والاجتماع يقال للاجتماع في الحقائق
والاجتماع يقال للاجتماع في الماهيات
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود
والاجتماع يقال للاجتماع في العدم
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم
والاجتماع يقال للاجتماع في الوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود والعدم والوجود

موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتادى الصلوة في
الارض المغصوبة لان القبح لما كان مجاورا غير متصل به وصفا لم
يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ووصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد وهذا اى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا قلنا ان وطيها
اى وطى الزوج الثاني المطلقة بالثلث في حالة الحيض يحللها
يحل وطيه اياها للزوج الاول فانه يعلم منه ان الوطى في تلك
الحالة لا يمنع حدوث الحل ويثبت به اى بالوطى في حالة الحيض
احصان الواطئ كوزني بعد ذلك كان حد الرجم دون الجلد
والنوع الثاني ما يتصل به المعنى الموجب للقبح وصفا اى بحيث
صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم
يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا قد وجد فيه ركن البيع من
اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكنه اتصل به ما يوجب القبح

على وجه صار وصفا له وهو اشتراط الفضل المزيل للمساواة المشروطة
لجواز البيع عند اتحاد الجنس فان الفضل اذا دخل فيه صار من حقوقه
فكان كوصفه فباشتراطه لا يختل اصل الشرع وعينه ولكن فات به
شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الصوم يوم النحر حسن في نفسه لكنه
قبيح لمعنى متصل بالوقت وهو انه يوم ضيافة الله تعالى والوقت
داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت
بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولاجل صيرورة المعنى
الموجب للقبح بمنزلة الوصف ههنا كان اشد اتصالا به من القبح
في القسم الاول فاوجب فساد المشروع كما اوجب الكراهة في الاول
ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله والنهي اي النهي المطلق الخالي عن
قرينة دالة على كون المنهي عنه قبيحا لعينه او لغيره عن الافعال
الحسية يقع اي يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف
والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الآخر وهو الذي
يكون المعنى متصلا به وصفا حتى بقي المنهي عنه مشروعا باصله
عندنا غير مشروع بوصفه وقال الشافعي في البابين اي الافعال الحسية

196

حواشی
متعلقہ صفحہ
۱۹۶

الاصل من غير مزدوجة ولا
مزدوجة بهما لانه امكن تحقيق جزء
الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسًّا
كما يتحقق وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه
كما في حق الرسخ حالة الحيض ،،

ك٣ قوله النهي المطلق الخالي آه جواب سوال، وسوال الا يقال ان النهي عن افعال
ان النهي عن الافعال الحسية يقع على القبح لعينه والنهي عن افعال
الشرعية يقع على القبح لغيره لان الاول منقوض على الوطي في
حالة الحيض فانه فعل حسي نهي عنه مع انه ليس بقبيح لعينه بل
هو قبيح لغيره والثاني منقوض على بيع الحر والمضامين
والملاقيح ونكاح المحارم فانها افعال شرعية
نهي عنها مع انها قبيحة لعينها

[illegible]

والشرعية انه اذا النهي المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو القبيح لعينه حتى لم يسبق المنهي عنه مشروعا اصلا الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء راجعا الى المذهبين في الصورتين اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قرباز الحائض وعن الشرعي يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين وعند الشافعي كلاهما يدل على القبيح لعينه وانتفاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء ويحتمل ان يكون راجعا الى المذهب الاخر وهو الظاهر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة يعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن فان حقيقة الامر شرعا

الاول عليه كما لا يخفى وهذا امر

الفتح لعينه لا يخفى وهذا امر

الاستثناء على الاحتمال الاول من

المقدر وعلى الاحتمال الثاني من

المذكور

اي مذهب الامام ابي حنيفة

بالدليل يثبت المنهي بالنهي

بخلاف الحر وغيره

الفعل الحسي والشرعي

ظاهر كالبيع وقت النداء

قول الشافعي

فيما يعود لقول الشافعي

من الدليل والمدعى بالاضافة

وقال الشافعي

من المنهي عنه

الشرعية هو القبح

فما يعود القبح صفة

كذلك بل حقيقة

حقيقة في الطلب

فيكون حقيقة

تنكوي

كالنهي عن الحائض

ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به فينصرف مطلقه اي مطلق
النهي الى الكامل منه اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع
شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في
عين المنهي عنه كالامر فانه ينصرف مطلقه الى الكامل وهو الحسن
لعينه هذا ما تمسك به الشافعي وتحقيق المقام ان الشارع وضع
بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب و
البيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في
تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد
مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع
الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه
ومن لا يحكم به لا يجعل قبيحا لعينه لتنافي الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه
فهو باطل وان دل الدليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا
فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة وباطل
عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل

ان يجاب ان المراد ذلك
الشيوع لا محالة من الحكمي على
دليل المذهبين اما كونه دليلا للمذهب الشافعي فانه
قائل بارتفاع الوضع الشرعي للاذان بل هو موضوعة للاحكام الشرعية
الذي عن ذلك لا فعال فارتفع الاذان السابق فاذا
ارتفع الوضع المذكور فاذا صارت ذلك الافعال
يعقل بعدم ارتفاع الوضع بعد النهي اذ لو ارتفع
ذلك الوضع لصار النهي لعاجزا وهو باطل فاذا
لم يرتفع الوضع الشرعي فكون

عنده حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن
لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه كذا في التلويح
واعلم ان الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل
مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع
وجب القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك
صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر غير صحيحة عند الفقهاء لكونها
غير مسقط للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد
سببا لترتب الثمرات المطلوبة عليه شرعا والبطلان في العبادات
عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والفساد يرادف
البطلان عند الشافعي وعندنا هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه وقد يطلق الصحة عندنا على مقابلة الفاسد كما يطلق

الصحة والبطلان دالى
بيان المقابلة بين
الصحة والفساد
بان المقابلة بين الصحة والفساد كالمقابلة بين الصحة والبطلان كما ذكرنا

على مقابلة الباطل ولا يلزم الظهار على ان النهي عن التصرفات
الشرعية يقتضي رفع المشروعية فان الظهار تصرف منهي عنه وقد
انعقد سببا للكفارة التي هي عباده لان كلامنا في حكم مطلوب
شرعا كالملك تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كاليمين اي كلامنا في
النهي عن التصرفات الموضوع لحكم مطلوب شرعا انه اي ذلك السبب
هل يبقى سببا لذلك الحكم وان يبقى الحكم المنوط به اي بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهي عليه اي على السبب ام لا يبقى والظهار ليس
بتصرف موضوع لحكم شرعي بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
الكفارة جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرجه
عن كونه صالحا لايجاب الجزاء بل يتحققه كما في قتل العمد والى هذا
اشار بقوله واما ما هو جزاء شرع زاجرا عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة
سببه اي يقتضيها كالقصاص

٢٠١

قال الخصم بل كلامنا ان كلامنا في حكم مطلوب كما
يقتضيه استعمال المشروعية وما ذكرتم ان مجاز اللام
محمول على حذف مجاز اخر من حذف الموصوف و
اقامة المتعلق مقامه فتقديره اي كلامنا في النهي عن ذي
بعد النهي عن ذلك السبب وعدمه بعد ما لا يبقى سببا والا يبقى الحكم
مشروعا وهذا
منكرا من القول فينبغي ان لا تترتب عليه الكفارة التي
لا تترتب عليه بل كان
المعتاد والاستقراء في وجوب
الى حكمها ان تكون السببية في
تضمنوا اذا صار سببا للزم
الحال ان تحتمل سببا للعبادة
وصف آه جواب سؤال وارد بقوله
جزاء لذلك الجريمة لكن ذلك الجزاء
الظهار وقال الظهار
سببا ان وجوب الكفارة لا يكون الا
الظهور لا يصلح سببا للكفارة التي هي
والقصاص انما يصلح سببا
الجريمة سببا لما
عليهم

ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوة وصف الخطر لا یخرجه
عن صلاحیته للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النهی لا یدل علی بطلان
الفعل الشرعی ویدل علی صحته ان النهی یراد به عدم الفعل ای یطلب به
عدم الفعل لان مراد الله تعالی لا یتخلف عن ارادته مضافا الی اختیار
العباد وکسبهم فیعتمد ای فیقتضی النهی التصور ای یتوقف صحته
علی تصور المنهی عنه لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنه ای عن
المنهی عنه باختیاره فیثاب علیه ای علی کفه عنه وبین ان یفعله
باختیاره فیعاقب علیه وهذا هو الحکم الاصلی فی النهی ای ما ذکر
من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنهی عنه متصور الوجود

حاشیه

ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوة وصف الخطر لا یخرجه
عن صلاحیته للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النهی لا یدل علی بطلان
الفعل الشرعی ویدل علی صحته ان النهی یراد به عدم الفعل ای یطلب به
عدم الفعل لان مراد الله تعالی لا یتخلف عن ارادته مضافا الی اختیار
العباد وکسبهم فیعتمد ای فیقتضی النهی التصور ای یتوقف صحته
علی تصور المنهی عنه لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنه ای عن
المنهی عنه باختیاره فیثاب علیه ای علی کفه عنه وبین ان یفعله
باختیاره فیعاقب علیه وهذا هو الحکم الاصلی فی النهی ای ما ذکر
من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنهی عنه متصور الوجود

حاشیه

عبد القادر رحمه مولوی

هو الحكم الحقيقي الاصلي فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم
بالنهي اي ثابت بسبب النهي للمنهي عنه يثبت اي الوصف او القبح
مقتضيا براي بالنهي فقوله يثبت اما صفة وصف او خبر بعد خبر
لقوله اما القبح وقوله مقتضيا على صيغة الفعول حال عن ضمير يثبت تحقيقا
لحكمه اي يثبت ذلك لاجل تحقيق النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز
تحقيقه اي اثباته القبح المقتضى على وجه يطلب براي بالقبح او بذلك
الوجه ما اوجبه واقتضاه اي القبح وهو النهي بل اضراب عن قوله
فلا يجوز تحقيقه الخ يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه اي موضع
ورود النهي وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب

العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو اى قدر الامكان
ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى يجعل القبح راجعا الى صفة المشروع
المنهى عنه لا الى ذاته فيصير المنهى عنه مشروعا باصله اى باعتبار اصله
غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به بخلاف النسخ فانه باطل اصلا
ووصفا لانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات ولهذا لا يثاب على الامتناع في
المنسوخ ونظيره في الحسيات ان من امتنع عن شرب الخمر مع
القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع
عنه لان لا يجدها لا يثاب لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم ان
النهي كما يقتضي تصور المنهى عنه يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع
بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع
بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن
الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح
جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب
التصور اولى هكذا حققه الشارح المحقق فيصير فاسد الفوات

وصفه مثل الفاسد من الجواهر يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي ذاتها
وذهب لمعانها ولا تنافي بينهما اى بين المشروعية والقبح فالمشروع
يحتمل اى يقبل الفساد بالنهي مع بقاء المشروعية كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى
على احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء في القابل لكن يبقى
احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب
المحظور في هذا الاحرام فوجبا تثبا تراى اثباة كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه وهو بقاء المشروعية مع الفساد رعاية
لمنازل المشروعات بان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزله والتبع
وهو المقتضى في منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة
لحدودها وهو ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لان يجعل كلا
في المشروعات واحد من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه

٢٠٥

فلا يحتمل ان يقبل الفساد وما حاصله ان الاحرام مشروع
بعقد احرامه بصفة الفساد فيتنافيان ويجمع بين المتنافيين
وكذا الواجب مجامعا لا يقبل
وقد تنازل المشروعات عاما وخاصا فيتنافيان ويجمع بين المتنافيين
النهي والقبح ومعناه رعاية لمراتب المشروعات
اضافة الصفة الى الموصوف وطلاق ما شرع على قبيل
الشرع لا الشرع وما ذكر من قبيل التسمية الاصل
يرجح لغير الشارع ولان تنازل ملائم يجوز ان
تعرض في الاصل ما يرفع ملائما حتى يتصادر على المطلوب
من الكفاءة مثلا
قوله وقد من

الشافعي فان قيل تصور الفعل عند النهي كان لصحته فلا حاجة الى
بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي
في المستقبل كالامر للايجاب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا
في المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وذلك ببقاء المشروعية
واعترض على ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعي ان وجود
فعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه
بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الامساك مع
النية نهارا فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال
اذن الشارع لم يبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واجاب عنه الشارح المحقق بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل
على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
حقيقة كالامساك مع النية في الليل

تصور الفعل عند النهي كان لصحته فلا حاجة الى بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر للايجاب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وذلك ببقاء المشروعية واعترض على ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعي ان وجود فعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الامساك مع النية نهارا فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واجاب عنه الشارح المحقق بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة كالامساك مع النية في الليل

واعترض عليه في التلويح بان حقيقة الصوم في الشرع الامساك
مع النية في النهار وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليه الثواب
وجوابه ان الصوم الواقع في غير يوم النحر عبارة عما ذكره واما الصوم
الواقع فيه فان كان عبارة عنه في الشرع يلزم ان يكون اتيانا بالصوم
حين اتيانه بالامساك من الصبح الى الغروب مع النية فيلزم ان يكون
له وجود شرعيا فيكون مشروعا وان لم يكن عبارة عنه يلزم نسخه
فان النسخ لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا والنهي بغير
النسخ وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع اي بيع العبد مثلا بالخمر مشروع باصله
وهو وجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال في محله وهو المبيع غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره
الى وقت الحاجة والخمر كذلك لكنها غير متقومة فان المتقوم ما يجوز
الانتفاع بعينه او بمثله وبقيمته وليست الخمر كذلك لانه يجب
الاجتناب عنها ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلح الخمر ثمنا

٢٠٧

عبارة عن الامساك مع النية في النهار ٥٥ بل يكون ٥٦ اي نسخ مفهوم الصوم الشرعي
في النهار ٥٧ وهو النفي الآخر والا ان الصوم لا يكون منسوخا بل
منهيا عنه فيلزم بقاء مشروعيته الا ترى ٥٨ قوله والنهي بغير النسخ
النسخ لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا ٥٩ عجز
الثواب كما هو حكم النهي ٦٠ عجز العبد ٦١ ان المراد
بالخمر الباطل الا فاسد ٦٢ ش اي باع عبدا معينا
بخمر وكذا اذا باع عجز البيع منعقد البيع

٥٠ ما دام متقوما قبل التحريم وبعده لحرمة التناول ونجاسة العين وليس من شرطه انتفاء المالية كالدم والخمر
٥١ لان الطبع يميل اليه ٥٢ ان الخمر مال ٥٣ فاسد لا باطل لان دليل
الفساد لا يوجب الا الخلل في الوصف ٥٤ ش اي باع عبدا معينا
بخمر وكذا اذا باع عجز البيع منعقد البيع

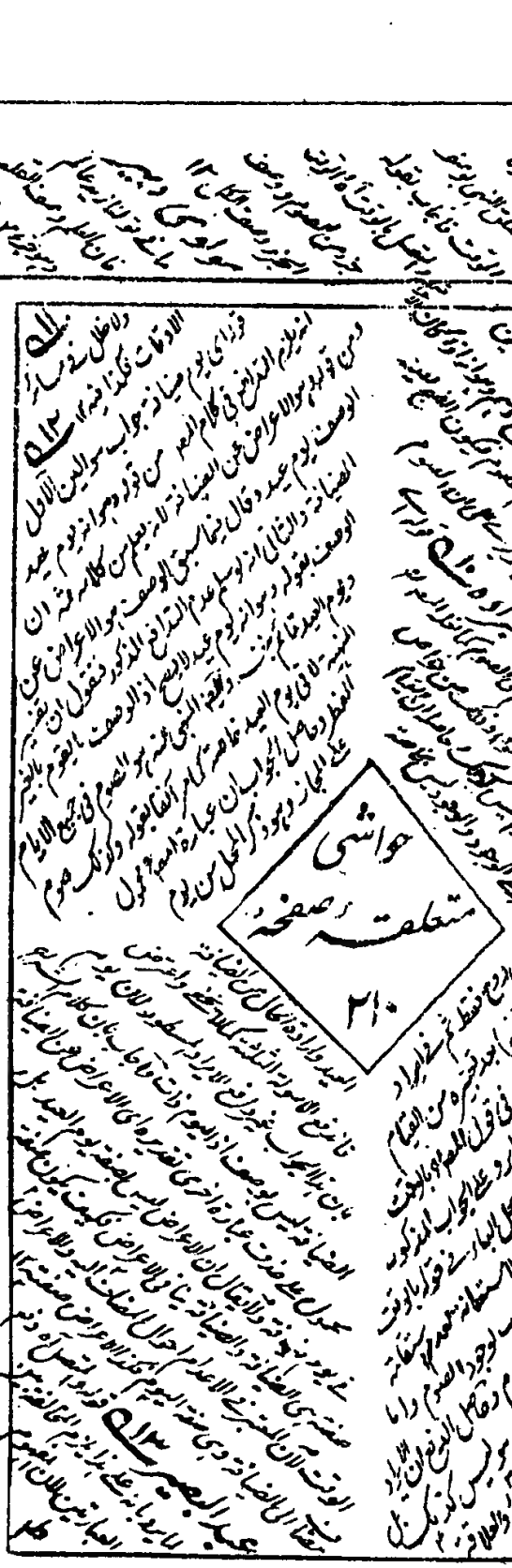
من وجه وهو اعتبار كونهما مالا دون وجه وهو اعتبار عدم كونهما
متقومة وبهذا الاعتبار لا تصلح لكونهما مبيعة لان المبيع اصل في البيع
والثمن تبع ولهذا يضاف العقد الى المبيع والمقصود هو العين والثمن
وسيلة اليه فكان الثمن بمنزلة الوصف لتوقفه على الاصل مثل توقف
الوصف على الموصوف فصار بيع العبد بالخمر مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه وهو الثمن فصار البيع فاسدا للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف لا باطلا اذ لا فساد في ركن البيع ولا فيما
هو المقصود من العقد وهو المبيع بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل
لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم وليست الخمر كذلك

فلا ينعقد العقد اصلا وكذلك اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا غير
مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض لان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال قد وجد فيه لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لاوصفها وهو كونها تامة او يقال الفضل امر زائد والزائد
فرع للمزيد عليه فكان كالوصف وكذلك اى مثل بيع الربوا البيع
بالشرط الفاسد وهو الشرط الذى لا يقتضيه العقد ويكون لاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
فالشرط الفاسد فى معنى الربوا اى الفضل الخالى عن العوض فيكون
فاسدا لتخلله فى وصفه لا فى اصله وكذلك اى مثل بيع
الربوا صوم يوم النحر وكذلك صوم يوم الفطر وايام التشريق فانه

٢٠٩

عندنا مشروع باصله حتى يصح النذر به وهو اى اصل الصوم
الامساك لله تعالى ويعلم منه ان يكون منهيا عنه لذاته غير مشروع
بوصفه وهو اى الوصف الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا
الوقت بالصوم والاعراض وصف لازم للصوم غير داخل في مفهومه
الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيارا له و
لا خلل فيه اى في الوقت بنفسه لانه وقت كسائر الاوقات فلا
يتعلق نهي صوم يوم النحر باعتبار نفس ذلك الوقت والنهي يتعلق
بوصفه اى بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة
والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم
النحر فاسدا للخلل في الوصف لا في الاصل ولهذا اى لمشروعية
صوم يوم النحر باعتبار اصله يصح النذر به عندنا لانه
هذا النذر نذر بالطاعة من حيث ذاة الصوم لانه كف النفس
عن الشهوة في هذا اليوم قربة بذاته وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لان ذكر الصوم ليس باعراض
عن الضيافة وانما الاعراض بفعل الصوم ولم يوجد من الناذر

حواشی متعلقہ صفحہ ٢١٠



الا ذكر الصوم الذى هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان

للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار

الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم

يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رح بخلاف ما لو قال

غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن بين

التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن

التمييز به بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذى ماتت

الفارة فيها لامكان ايراد البيع على دون النجاسة ولا يجوز اكله

لاستحالة التمييز بينهما فانه فعل بهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم

مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار

وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان الفرق بين القول

والفعل باتصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جواز

٢١٢

النذر باعتبار ذاة الصوم ثابتا ايضا وذلك لان اتصال المعصية مانع
عن النذر وذلك لاتصاله بالفعل لا في القول فلا بد من بيان التفرقة
ومما يجب التنبيه عليه انه ليس المراد بقولنا ان الصوم مثلا مشروع باصله
او حسن لذاته الحسن لذاته بالمعنى الذي مر في الفصل المتقدم بل المعنى
العام الشامل له ولغيره من اقسام حسن المامور به فاندفع المنافات
ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه يريد
ان يبين التفرقة بين صوم يوم النحر وبين الصلوة في الوقتين المخصوصين
كما سيظهر لك مما سياتي والدلوك الزوال والغروب وهذان
الوقتان ووقت الطلوع يكره الصلوة فيها ومشروعة باصلها لان
هذه الاوقات صالحة لظرفية الصلوة كسائر الاوقات لكنها فاسدة
بوصفها وهو اي الفساد من حيث الوصف انه اي كل واحد من

وجه ما ذكر في جواب سوال وهو انه يلزم الخروج
او ليخرج وهو فعل المكلف لا يتعرض عنه بانه الغير
الدلوك بما به فلا فائدة في ايراد هذا الكلام
هذا المقام وحاصل ان الفائدة فيه موجود وهي بيان
وجه الفرق بين صوم آه وقيل فائدة توجيه السوال
بانه يكفي للاصل ايراد مثال واحد من الفروع فما ذكر
صوم يوم النحر خاصة اجاب الى ذكر الصلوة في الاوقات
المنهية من الحواشي الشريفية جواب سوال
كذلك بخلاف وقت الطلوع والاستواء
الغروب لعدم ان الدلوك يشمل وقت
ذكره قوله وقت الزوال والغروب فان
قيل ان اراد الزوال والغروب
بالحقيقة او المجاز فعلى الاول يلزم
عموم المشترك وعلى الثاني يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما
الدلوك في كلام الفصحاء وقلنا المراد
وقت الزوال او وقت الطلوع سواء كان
فكان بالنسبة الى عموم المجاز
الى الغائب

Marginal notes in Arabic and Persian

وقت طلوعها وذلوكها منسوب الى الشيطان كما جاءت به اى بكونه
منسوبا اليه السنة وهى ان النبى عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع
الشمس وقال عليه السلام انها تطلع بين قرنى الشيطان او ان الشيطان
يزينها فى عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها
فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات و
هذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرناه ناحيتا راسه ثم انه يمكن
ان يحمل الكلام على الحقيقة وان يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة
الشمس وتحريكه اياهم على عبادتها فى هذه الاوقات ولما كانت
هذه الاوقات فى حق الصلوة كيوم النحر فى حق الصوم والحال ان الصلوة
فى هذه الاوقات مكروهة لا فاسدة اشار الى وجه الفرق بقوله
الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه اى الوقت ظرفها ولا تاثير

للظرف فی ایجاد المظروف فلا یکون فساده مؤثرا فیها لانه مجاور
لها بمنزلة الصلوة فی الارض المغصوبة لا معیارها ای للصلوة کما
کان یوم النحر معیارا للصوم وللمعیار خصوصیة لما وقع فیه اقوی
من الظرف لما وقع فیه کما سیظهر لک وکما ورد علیه ان فساد الظرف
لما لم یؤثر فی فساد المظروف کان ینبغی ان لا یؤثر فی نقصانه
حتی یتادی به الکامل قال وهو ای وقت الصلوة سببها ای الصلوة
فصارت الصلوة فیه ای فی وقتها ناقصة لا فاسدة لان فساد السبب
یؤثر فی المسبب لانه لما کان مجاورا ولم یکن وصفا یؤثر فی النقصان
لا فی الفساد بخلاف الصلوة فی الارض المغصوبة فان المکان لیس
بسبب ولا وصف فلا یؤثر فی الفساد ولا فی النقصان بل یوجب
الکراهة وهی لا تمنع اداء الواجب فقیل لا یتادی بها ای بالصلوة فی
هذه الاوقات الواجب الکامل ای الفائت کما مر بتفصیله ویتضمن

النفل الذي شرع في هذه الاوقات بالشروع حتى لو شرع فيها ثم
قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت كامل فان
قضاها في وقت مكروه اجزاه مع الاساءة والتقريع الاول باعتبار
تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن البطلان وهذا بخلاف
الصوم فان الصوم يقوم بالوقت ويعرف بالتشديد اي الصوم به
اي بالوقت فكان داخلا في ماهيته حتى يقال الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلث نهارا مع النية ويقرء بالتخفيف اي يعرف مقدره
بالوقت حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فاورث الاثر اي اثر
فساد الوقت في الصوم فصار اي الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع
الا ترى ان الصلوة ممكنة الاداء بدلك الشروع بلا كراهة بان يصبر حتى
تبيض الشمس ولا كذلك الصوم والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع

لايلزم الصلوة بالشروع في الاوقات المكروهة فيجوز قطعها بلا عذر ولا قضاء عليه
بخلاف الصوم في يوم النحر لان الكراهة تحريمية
لتعلق النهي بالوقت والوقت فيهما صحيح باصله فاسد بوصفه
بالوقت وفائدة تقرير التغيير رفع ما يخيل ان اسناد
يقوم الى الصوم للصحيح اذ القيام بحقوق الصوم ليس من
خواص ذي الروح والصوم ليس منه
قوله ويقرء بالتخفيف اقول الاول ترجيح
الاول من غير الاحتمال كما فعله شارحه لا يحتمل
الى الاصالة لان يصرف على سبيل الاحتمال
الذي هو من المجرد على الاحتمال من المزيد
اللهم الا ان يقال تقديم المجرد على المزيد
لتاكيده في معناه لما تقرر ان

الاوقات كالصوم في يوم النحر فان الكراهة
متعلق بالوقت والوقت فيهما صحيح باصله فاسد
بوصفه
قوله بالوقت وفائدة تقرير التغيير رفع ما يخيل ان اسناد
يقوم الى الصوم للصحيح اذ القيام بحقوق الصوم ليس من
خواص ذي الروح والصوم ليس منه
قوله ويقرء بالتخفيف اقول الاول ترجيح
الاول من غير الاحتمال كما فعله شارحه لا يحتمل
الى الاصالة لان يصرف على سبيل الاحتمال
الذي هو من المجرد على الاحتمال من المزيد
اللهم الا ان يقال تقديم المجرد على المزيد
لتاكيده في معناه لما تقرر ان

على ثلث مراتب كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد
لانه بطريق الاتصاف والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة
والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة وعلى هذه الدرجات تختلف
الثمرات المطلوبة فان الصوم في يوم النحر لا يجب اتمامه لو يجب قضه
فان رفضه لا يجب القضاء ولو شرع في النفل في هذه الاوقات يجب
عليه اتمامه ولو افسده يجب عليه قضاؤه والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء يقتضي كراهة ويتادى الفائت الكامل فيها لا في
الاوقات المكروهة فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء
الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى
به الكامل كما يتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان
ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر
عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر فوات لا يمنع عنه لانه لا يخل

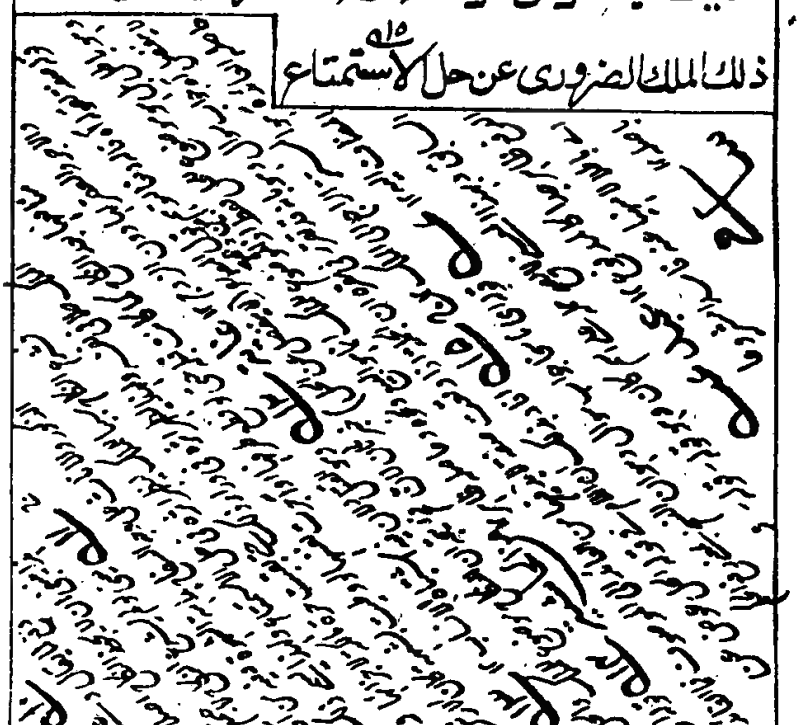
راجعا الى ما هو سبب للمامور به كان دفع
ووصفا فالاول دافع عن الجواز والثاني لا
والنقصان في الوقت راجع الى المامور به اصلا
فيكون مانعا عن الجواز والنقصان بترك الواجب
ليس براجع الى المامور به اصلا ووصفا فلا يكون
مانعا عنه

قوله الى نفس المامور به اصلا ووصفا ان
ويرجع فيما في اول الكلام آخره وتجب عنه
لما مر من الثناء والوصف فتوافق

آمين نظرين وكل
اللهم اغفر

بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان
الوصف داخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان
بفواة الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع
عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية
فنقصانه يمنع الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل
تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفواة وصف الايمان في
الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا
بالاخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب وهو يوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في
الصلوة لم يدخل في الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه ولا يلزم
النكاح بغير شهود اى لا يلزم النكاح على الاصل المذكور وهو بقاء
المشروعية للمنهي عنه ووجه اللزوم ان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا
مع انه منهي عنه لانه

اى النكاح بغير الشهود منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان
خبرا عن عدم النكاح الشرعى موجبا لانتفائه ضرورة صدق الخبر فكان
النكاح بغير الشهود نسخا اى منسوخا فكان قوله عليه السلام نسخا له
ناسخا للنكاح المذكور لانهيا عنه ولان النكاح شرع لملك ضرورى
لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على الحرة لكنه شرع
ضرورة لبقاء النسل ولان الشهوة تدعو الى السفاح وفيه من الفساد
ما لا يخفى لا ينفصل عن الحل صفة لقوله لملك ضرورى اى لا ينفصل
ذلك الملك الضرورى عن حل الاستمتاع



اى لا يغائر الملك الضرورى للحل او لا ينفك عنه واذا لم ينفصل الملك عن الحل كان مستلزما له فكان النكاح مشروعا للحل والتحريم الحاصل بالنهى يضاده اى الحل الذى شرع النكاح لاجله او لاجل ما يستلزمه فاذا انتفى الحل بالنهى انتفى النكاح الذى شرع لاجله لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذاتها وهذا الكلام على تقدير تسليم ان يكون قوله عليه السلام نهيا وحاصله ان على تقدير كونه نهيا يجب صرفه الى النفى ولا يمكن القول ببقاء المشروعية بل يوجب بطلان النكاح اذ النكاح موضوع للحل والنهى يوجب الحرمة فلما انفك عنه ما وضع له وهو الحل لاجل الحرمة الحاصلة بالنهى يكون باطلا بخلاف

ذكره بلفظ الفاسد لكن النكاح الحاصل بالنهى باطل وبطلانه وقد اختار بطلانه

روايته على ذلك انتقاده

على تقدير كونه نهيا

عن قياس الفهم النكاح على البيع فى عدم اشتراط الشهود وعامل الجواب ان القياس المذكور

عبد الله

جواب عن قياس مالك

مولوى غايته

الاقوال فى صحته

روايته عن ابيه وكل نكاح لا روايته فى صحته صحيح على

على التلويح

قوله بخلاف

الفاسد

قوله فلما انفك عنه

قوله لان الاسباب

قوله وهذا الكلام

قوله بل يوجب

قوله لان النكاح

قوله فلما انفك عنه

قوله بخلاف

قوله فلما لا يغائر

قوله لا ينفك عنه

قوله واذا لم ينفصل

قوله لا ينفك عنه

قوله لان النكاح

قوله لان الاسباب

قوله وهذا الكلام

قوله بل يوجب

قوله لان النكاح

قوله فلما انفك عنه

قوله بخلاف

البيع فانه يمكن القوله فيبر بقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي
لانه اي البيع شرع لملك العين والحل فيراي في البيع تابع والتابع
غير المتبوع وينفك عنه فامكن العمل بحقيقة النهي لان التحريم
لا يضاد الملك بل الحل والحل في ملك اليمين تابع ومنفك عنه
فبفواة التبع عند وجود ضده لا يلزم فواة الاصل الا يرى انه
اي ملك العين شرع في موضع الحرمة اي حرمة الوطي وشرع فيما لا
يحتمل الحل اصلا لا حالا ولا استقبالا كالامة المجوسية مثال الاول
والعبيد والبهائم مثال الثاني ولو كان الحل مقصا في ملك اليمين كالنكاح
لم يشرع البيع في هذه الصور ولما فرغ عن جواب الايراد على ان
النهي عن التصرف الشرعي يوجب بقاء المشروعية اشار الى دفع ما
يرد على ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا
وتقرير الايراد ان الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل ثم جعل مشروعا سببا للملك المغصوب حين
اداء الضمان وتقريره فعرف يظهر من قوله ولا يقال في الغصب بانه
اي الغصب يثبت الملك اي ملك الغاصب في المغصوب مقصودا به

اى بالغصب كما ثبت ذلك مقصودا بالبيع بل يثبت الملك للغاصب
فيه شرط الحكم شرعي وهو اى الحكم الشرعي تقرير الضمان على الغاصب
وانما يثبت شرط الاداء الضمان شرعا جبرا للحق الفائت فيعتمد
الضمان الفوات اى فوات ملك المغصوب عن المالك لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد فلا بد من القول بان المغصوب يخرج
من ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عند اداء الضمان ولما
جعل الملك شرط الحكم شرعي وشرط الحكم تابع له اى للحكم لانه يثبت
لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه فقد صار ثبوت الملك
للغاصب حسنا بحسنه اى بحسن الحكم وتحقيقه ان سبب الملك
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا منه بل من حيث كونه
شرط الحكم الشرعي وهو وجوب الضمان وما ثبت شرطا لا يكون
حسنا كالحسنه وان قبح في نفسه وبهذا ظهر جواب ما قيل لو كان

ثبوة الملك في المغصوب بناء على عهدة الضمان ملكا للمغصوب منه
لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له لانه
ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقريره على الغاصب بل المراد
ان السبب هو الغصب لكن بالحيثية المذكورة فان قيل ضمان المدبر
يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل من ملكه قلنا يخرج عن
ملكه تحقيقا للضمان لكن لا بد خل في ملك الغاصب رعاية لحق المدبر
وهو استحقاق الحرية وذا كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه ولا يحكم في جميع الصور بذلك لان الاصل في
الاموال المملوكية ولان العزم باداء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة
كما في المدبر وكذلك اي مثل الغصب ورود داود فما الزنا اما ورود
فلانه فعل حسي منهي عنه مع انه سبب لحرمة المصاهرة التي هي نعمة
والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع واما داد فما فلان الزنا لا يوجب الحرمة

المصاهرة اصلا بنفسها بل انما هو اى الزنا موجب للحرمة لاجل انه سبب
للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات و
الكرامات وتوضيحه ان ماء الرجل والمرءة يصير شيئا واحدا فى الرحم
وذلك الشئ الواحد من حيث انه واحد جزء لكل واحد منهما اذ هو
مضاف اليهما بكماله وهذه البعضية يوجب اختلاط بعض الرجل
ببعض المرءة كما يوجب البعضية لاصولها والاستمتاع بالبعض حرام
لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا ان الحرمة تركت فى حق الوالد و
الموطوءة للتناسل وفى حق الاجداد والجدات وفى حق اصول المرءة
واصول الرجل لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد والحاصل
ان الفعل الحسى من حيث انه زنا لا يصلح سببا للكرامة وانما هو سبب لها
من حيث انه حرث الولد كالوطى الحلال وهو مباح وليس الزنا من حيث
انه زنا محظور من وجه مباحا من وجه اخر والاثم وجب عليه الحد بالزنا
من حيث انه زنا محظور من كل وجه ومن حيث انه سبب للبعضية ليس بمحظور
فتحقق الكرامة ثم اقيم الوطى الذى هو سبب ظاهر مقام الولد لتعذر الوقوف
على العلوق والمراد بالحرمات الحرمات الاربع وهى حرمة امهات المرءة وحرمة

---

١ صفة محذوفة من قوله الحرمات الاربعة بان يحرم ابدا
٢ الواقعى على الموطوئة وان علا وابنته وان سفلت
٣ سئل وأجابها يحرم عليه وان علت وبنتها وان سفلت
٤ الواصل تحت قوله ولقد كرمنا
٥ بنى آدم ٢ كشف
٦ اشارة الى جواب اللام ٢ اساقى
٧ الولد تتدى الى فروعه لوجود العلة وهى البعضية
٨ بعضيتها ليست بموجودة فى الاصول فما وجه
٩ العلة بدون الوصفية والولد جسم فكيف يكون
١٠ مؤثرا فى اثبات الحرمات الابدية وحاصل الاسم
١١ عدم وجود البعضية فى حق الاصول وكذا
١٢ الوصفية فى حق الولد لان ماء
١٣ ويورث ٢١ وانما حصل البعضية
١٤ بين الاصول والفروع ٢ بين الرجل والمرءة
١٥ بين البعضية ٢ بين الاصول والفروع
١٦ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
١٧ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
١٨ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
١٩ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
٢٠ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
٢١ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
٢٢ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
٢٣ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
٢٤ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة
٢٥ بين البعضية ٢ بين الرجل والمرءة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۲۴

بنائهما على الرجل وحرمة اباءه وابنائه على المرءة ولا عصيان فيه
(وكان الولد اثنى)
في الولد بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان فيه بالنظر الى
حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله تعالى ولا عيب فيه ثم تتعدى
الحرمات منه اى من الولد الى اطرافه اى اطراف الولد اى طرفيه
(المصنف من اقارب المرءة)
من الاب والام لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابنائه لا تتعدى منها الا الى الام
كذا في الشرح ويتعدى اى ايجاب الحرمة الى اسباب الولد اى يوجب
الولد حرمة المصاهرة اولا ثم يتعدى ايجاب الحرمة منه الى اسبابه

كالوطي او يقال الولد سبب لحرمة المصاهرة ثم ينقل سببيته منه الى
اسبابه والاحتمالان مبنيان على احتمال الصيغة من التذكير والتانيث
وما قام مقام غيره ويعمل بالخلفية انما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي
يعلل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فالوطي مثلا لما جعل موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر الحرمة الثابتة لنفسه لان
المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات نفسه الا يرى ان التراب
مع تلويثه بنفسه لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا اشارة الى
علة الاصل وسقط عنه وصف التراب وهو التلويث اي لم يلتفت
اليه لان التراب انما يعمل عمل الماء بالخلافة فكذلك ههنا يهدر وصف
الزنا بالحرمة متعلق بالوصف اي يهدر حرمة الزنا التي هي وصف الزنا
من حيث ذاته لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف بذلك اي بوصف
الحرمة وهو الولد في حق ايجاب حرمة المصاهرة متعلق بقوله يهدر

٢٢٧

اى يهدد وصف الحرمة للزنا فى حق ايجاب حرمة المصاهرة التى هى
نعمة لانه يعلم بخلافة الولد ولا عدوان فيه فبخلافته يكون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة ويهدد حرمته فى حق ايجابها لا فى حق غيرهم من
سقوط الحد **فصل** فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه
اى من المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب
الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن
منسوب الى السكون وضده التحرك اختلف العلماء فى ذلك اى فى
حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وليس الخلاف فى المفهومين
للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى
اللفظين للقطع بتخالف صيغتى الامر والنهى وانما الخلاف فى ان
الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له ام لا فقيل
انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه

لا يكون لمرجعه لان كل واحد
من الامر والنهى خلاف الآخر صيغة ومعنى ظاهر
فرضنا ان الامر للطلب والنهى للمنع فلو كان الامر
بالشئ نهيا عن ضده ويالعكس لصار الامر الواحد
صيغة الامر يراد به تحريم الشئ وايجابه معا وهو محال
والنهى يراد به تحريم الشئ وايجابه معا وهو محال
غاية
ان
اذ لم يقصد النهى عن
ضده
نهى او امر
غاية

وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده
فمنهم من زعم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعل نهيا عن
الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد
الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون
نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك والمختار
اي عند المصنف
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام
ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده
اي ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء
لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده والضرورة يندفع

باثباة الكراهية فلا يثبت الحرمة فيثبت انه يقتضي كراهة الضد لا ان
يكون الامر بالشئ موجبا لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة
قالوا المالم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وبالعكس جعل كل واحد منهما موجبا
في ضد ما اضيف اليه ضد وما اوجب فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه
كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه
دون صيغته او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما
ذهب اليه البعض الاخر قالوا المالم يكن بد من القول بحرمة الضد و
لم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل عليها وان لم تكن من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة
الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف لانه اي الامر
بالشئ ساكت عن غيره ولما توهم من سكوته عن الغير عدم ثبوة الحرمة
والكراهة فيه استدرك بقوله لكنه اي الامر يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده كما علمت والثابت
بهذا الطريق اي بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون
الدلالة وقد عرفت ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة

هذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا له ولا يحرم بالنظر الى التفويت

ثم انه ليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا بل الصحيح

المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق

الضرورة غير مقصودة كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان

شبيها به وفائدة هذا الاصل الذي ذكر من ان الامر بالشيء يقتضي كراهة

الضد ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له لم يعتبر

تحريم الضد لا من حيث انه اي الضد يفوت الامر اي المأمور به يعني اذا

ادى الاشتغال به الى تفويت المأمور به فحرم لان تفويت المأمور به

٢٣١

حرام فاذا لم يفوتنه اى اذا لم يفوت الاشتغال به المامور به كان الضد
مكروها لا حراما كالامر بالقيام اى في الصلوة ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو
الواجب بالامر لكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة القعود
لان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به يوجب
الندب او كونه سنة وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهة
الضد يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضد المنهي عنه اثابة
السنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب وفي التشبيه اشارة الى
ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد

١ قوله اى اذا لم يفوت اه وكان فيه نظر لان الفوت حينئذ كما في الاخير ٢ قوله اى في الصلوة ليس بنهي عن القعود قصدا الخ اقول اذا لم يكن القعود قصدا فكيف يتحقق الفوت ٣ قوله حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر اقول ان اراد بالواجب الاعم من الفرض والواجب فلا يخفى ان القعود حينئذ يفوت الواجب بالامر وان اراد به الفرض فلا يفوت الفرض بالقعود ٤ قوله لكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة القعود لان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به يوجب الندب او كونه سنة اقول ان اراد بالمنهي عنه ما يكون منهيا عنه بالنهي الذي يوجب الحرمة فلا يخفى ان القعود لا يكون مكروها كراهة تحريمية بل يكون مكروها كراهة تنزيهية فكيف يتحقق ان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة وان اراد به ما يكون منهيا عنه بالنهي الذي يوجب الكراهة التنزيهية فلا يخفى ان الكراهة التنزيهية لا تكون الا في ترك الاولى فكيف يتحقق ان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة ٥ قوله وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهة الضد يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضد المنهي عنه اثابة السنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب وفي التشبيه اشارة الى ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة اقول ان قوله وفي التشبيه دفع سؤال وهو ان الكلام في الاستدلال من الكتاب على السنة فكيف يستدل بالامر على السنة مع انه ليس من الكتاب فاجاب بان التشبيه اى في ادنى من الواجب في القوة كما ان الاستدلال بالامر على الواجب في ادنى من الحرمة بل في ادنى من الكراهة التنزيهية فكما ان الاستدلال بالامر على الواجب لا يقتضي الا ثبات السنة فكذا الاستدلال بالنهي على السنة لا يقتضي الا ثبات السنة فلا حاجة الى ارتكاب ما ارتكبه الشارح من ان المقصود اثبات السنة في ضمن اثبات الواجب ٦ قوله ومن الحنفية من ذهب الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص اذا كان له ضد خاص كالامر بالحركة نهي عن السكون وبالقيام نهي عن القعود وبالقعود نهي عن القيام وبالاكل نهي عن الصوم وبالصوم نهي عن الاكل وهكذا وهو اختيار القاضي ابي زيد وصدر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وجماعة من المحققين وهو المختار عند المصنف ٧ قوله وهو اختيار القاضي ابي زيد الخ اقول ان اراد بالاختيار ان القاضي ابا زيد اختار ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص مطلقا فهو ممنوع لان القاضي ابا زيد لم يختر ذلك مطلقا بل اختار ذلك في الضد الذي لا يتصور بقاء الواجب الا به كما صرح به في كشف الاسرار وان اراد ان القاضي ابا زيد اختار ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص في الجملة فهو مسلم ٨ قوله فالامر بالقيام نهي عن القعود اقول ان اراد بالقيام القيام الذي يفوت الواجب بالامر بالقعود فهو ممنوع لان القيام الذي يفوت الواجب بالامر بالقعود هو القيام الذي يكون مقارنا للقعود وهو القيام الذي يكون في اول الزمان الذي يتصور فيه القعود والقيام الذي يكون في اول الزمان الذي يتصور فيه القعود ليس بمامور به بالامر بالقيام لان القيام الذي يكون في اول الزمان الذي يتصور فيه القعود لا يتصور بقاؤه الى الزمان الذي يتصور فيه القعود فلا يكون القيام الذي يكون في اول الزمان الذي يتصور فيه القعود مامورا به بالامر بالقيام فلا يكون القيام الذي يكون في اول الزمان الذي يتصور فيه القعود منهيا عنه بالنهي عن القعود لان النهي عن القعود انما يتعلق بالقعود الذي يكون مامورا به بالامر بالقيام وان اراد بالقيام القيام الذي لا يفوت الواجب بالامر بالقعود فهو مسلم لكن لا نسلم ان القعود حينئذ منهي عنه بالنهي عن القعود لان النهي عن القعود انما يتعلق بالقعود الذي يكون مامورا به بالامر بالقيام والقعود حينئذ ليس بمامور به بالامر بالقيام فلا يكون منهيا عنه بالنهي عن القعود ٩ قوله فان النهي اقتضى الكراهة اقول ان اراد بالنهي النهي الذي يوجب الحرمة فلا يخفى ان القعود لا يكون مكروها كراهة تحريمية بل يكون مكروها كراهة تنزيهية فكيف يتحقق ان النهي عن القعود اقتضى الكراهة التحريمية وان اراد بالنهي النهي الذي يوجب الكراهة التنزيهية فلا يخفى ان الكراهة التنزيهية لا تكون الا في ترك الاولى فكيف يتحقق ان النهي عن القعود اقتضى الكراهة التنزيهية ١٠ قوله ومن الحنفية من ذهب الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص اذا كان له ضد خاص كالامر بالحركة نهي عن السكون وبالقيام نهي عن القعود وبالقعود نهي عن القيام وبالاكل نهي عن الصوم وبالصوم نهي عن الاكل وهكذا وهو اختيار القاضي ابي زيد وصدر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وجماعة من المحققين وهو المختار عند المصنف

من السنة مصطلح الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا زذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد بها ما يكون قريبا الى الواجب
وانما قال يحتمل لانه ليس هذا القول بمنصوص عليه عن السلف ولكن
القياس يقتضي ذلك قال القاضي ابو يزيد لم اقف على اقوال الناس
في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد
الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر و
هذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن
لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اي الطرق

٢٣٣

تحريم لبس المحرم آه والكلمة
الخاص الذي يشتد كراهته محرم في كل وقت فيكون
اقرب الى كثرة اذكاره وابلغ في حرمة اقتدائه وصيانته
عما ورثه واعتاده من ارتكاب المحظورات الى غير ذلك
من الفوائد
كان لبسها حراما
فان قيل
واجب وضع الانعام اي شيء آخر سنة
قوله لبس الازار
فروعة لانا نقول هذا
لبس المخيط
بيان الطرق
اعلم

التي يعرف بها المشروعات وثبت اعلم ان عامة اصحابنا والمتكلمين
وبعض الشافعية ذهبوا الى ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها
وان كان الموجب الشارع في الحقيقة هو الله تعالى لا غير وذهب البعض
الى نفيها وانكر الاسباب مطلقا لان صفة الايجاب مختصة به تعالى
ولا يجوز اضافته الى غيره وذهب الشعرية الى ان للعقوبات وحقوق
العباد اسبابا يضاف اليها دون العبادات لان العبادات وجبة
لله تعالى على الخصوص فيضاف اليه واما العقوبات فلكونها
اجزية الافعال تضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات لحصولها بكسب العباد
والكل ضعيف اما الذي اورده المنكرون فبالمنع ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة مطلقا وبعدم اثباته لدعواه ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة على الحقيقة واما الذي اورده الفرقة الفارقة فلا
تحكم كما سيظهر لك من قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
وصفاته وفروعه وهي الاحكام مشروعة ثابتة في الشرع باسباب
جعلها الشرع اي الشارع وفي اسناد الجعل الى الشرع مع ان المسند اليه
في الحقيقة هو الشارع ايماء الى ان هذا الاسناد شائع زائع مع انه

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۳۴

۲۳۵

الفصل بطلب الفضول والاستدلال بلا یکون فضول فعل الا بیان ۱۲ من العبادات والمعاملات والعقوبات ۱۲ غایۃ جواب سوال

ای ان العبادات والمعاملات

صاحبزادہ

مولوی عزیز اللہ

عبد الحکیم

علیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ صاحبزادہ

اسناد الی غیر الشارع فکذا الاسناد الی الاسباب اسبابا لها ای للاصول
والفروع کالحج بالبیت ای کما جعل وجوب الحج متعلقا بالبیت فان
الکعبة سبب لوجوب الحج قال الله تعالی وﷲ علی الناس حج البیت و
الاضافة دلیل السببیة واما وقت فشرط جواز الاداء ولیس سببا لانه
لاینسب الیه وجعل وجوب الصوم متعلقا بالشهر فیکون شهر رمضان
سببا لانه یضاف الیه ویتکرر بتکرره والیه ذهب المتاخرون واختلفوا
فی ان اللیالی کالایام فی السببیة اولا والی الاول ذهب الامام السرخسی
والی الثانی ذهب القاضی ابوزید وفخر الاسلام وجعل وجوب الصلوة

متعلقا باوقاتها فتكون سبب وجوبها لانها تنسب اليها وتتكرر وجوبها
بتكررها وجعل وجوب العقوبات متعلقا باسبابها اى الجنايات التى
تضاف هى اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وجعل وجوب الكفارات التى
هى دائرة بين العبادة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق
ولانها تكفر الذنوب والكفارة انما يكون بالعبادة وبين العقوبة لكونها
جزاء لفعل محظور والعقوبة كذلك متعلقا بما تضاف الكفارة اليه اى
جعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى تصلح اضافة ذلك الامر الدائر
بين الامرين المذكورين اليه وبين ذلك السبب بقوله من سبب متردد اى
دائر بين الحظر والاباحة فتضاف العبادات الى الاباحة والعقوبة الى
الحظر ليكون الاثر على وفق المؤثر كالقتل الخطاء واما الافطار عمدا فهو

وان كان بالزنا او شرب الخمر فجهة الاباحة من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له وليس بخصوصية الزنا وشرب الخمر دخل في
الكفارة اذ لو زنى ناسيا الصوم لا يجب الكفارة فاعتبرا من حيث
انهما فعلان مفطران وجعل المعاملات مشروعة بتعلق البقاء اي بقاء
العالم والنفس والجنس المقدور اي المحكوم من الله تعالى بتعاطيها اي
بمباشرة المعاملات الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي
سبب شرعية المعاملات هو تعلق بقاء العالم والنفس والجنس المحكوم
من الله تعالى بمباشرتها ثم ان ههنا امران البقاء والافتقار الى المعاملات
وامران اخران نفس المعاملات وشرعيتها واول الامرين الاخرين سبب للاول
من الاولين وثاني الاخرين مسبب لثاني الاولين فلا اشكال قالوا
في بيان ذلك ان الله تعالى قدر بقاء العالم الى القيامة وهو انما يكون ببقاء

الجنس والنفس فبقاء الجنس بالتناسل وطريقه النكاح وايجاب
مؤنة الولد على الوالد اذ ليس للام قوة الاكتساب غالبا وبقاء
النفس باصابة المال لبعضهم من بعض لان كل احد لا يملك ما يحتاج اليه
وطريقه التجارة وانما لم نقل الوجوب ههنا كما قدرنا في اخواتها اذ
لا وجوب في نفس المعاملات من حيث هي هي بل يجب بها المال ويمكن
ان يقال الوجوب ويقال وجوب المعاملات متعلق بكذا باعتبار
ملاحظة استلزام عدمها العدم البقاء فلما اوجب ترك المعاملات عدم
البقاء تجب المعاملات التي يحصل بها البقاء فان من علم انه لو لم يشتر
الطعام بالثمن الذي عنده يهلك وجب عليه اشتراؤه هذا وجعل
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته متعلقا بالآيات الدالة على حدوث
العالم والمراد بالآيات الدالة عليه علاماته

من كون الاجسام غير خالية عن الحركة والسكون وكلاهما في معرض الزوال
فلا يكونان قديمين لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا لم يكونا قديمين
فمعروضهما الذي لا يخلو عنهما لا يكون قديما والا يلزم خلوه عنهما وهو
خلاف المفروض ووجود الحركات بعد لا بدايتها على ما ذهب اليه الفلاسفة
يبطله برهان التطبيق على ما بين في الكلام واذا ثبت حدوث العالم ثبت
وجود الصانع ولما كان العالم عبارة عن جملة الممكنات كان
صانعها خارجا عنها فلا محالة يكون واجب الوجود ووجوب الوجود
يستتبع جميع الصفات الكمالية على ما تقرر واليه اشار عز من قائل
تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي و
المركز السفلي أما يدلان على الصانع العليم الخبير وقال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض
ذات فجاج كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وانما الامر لالزام
اداء ما وجب علينا سببه رد لما قيل ان سبب الوجوب هو الخطاب
لانه لا يستفاد الا من الامر ولما قيل انه لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فائدة الامر كالبيع بالثمن المؤجل فانه يجب به الثمن في ذمة

حواشی متعلقهٔ صفحهٔ ۲۴۰

[illegible]

قوله خفاء فيه ... من في علم الكلام بيان برهان التطبيق ... غير المتناهية سلسلة ... وتكون السلسلتان ... تناهيهما المطولات ... الاجزاء ... قوله في برهان التطبيق ... ان نفرض من المعلول الاخير ... الذي يكون قبله ... الى غير النهاية ... الاجزاء الاخرى

[illegible]

المشيتر ولا يجب عليه اداؤه ثم اذا يطالب بالاداء يلزم الاداء
فكذا يجب الصلوة بدخول الوقت ثم يلزم الاداء بالخطاب وقد مرّ ما
يتعلق بهذا المقام ودلالته اى دليل هذا الاصل وهو ان الوجوب بالسبب
ووجوب الاداء بالامر اجماعهم اى اجماع فقهائنا على وجوب الصلوة
على من لا يصلح الخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذ لم يزد
الاغماء والجنون على يوم وليلة وهذا يجب القضاء عليهم فثبت ان
الوجوب بالوقت دون الخطاب ثم لما ثبت ان الاحكام متعلقة
بالاسباب شرع فى بيان امارتها فقال وانما يعرف السبب اى كونه
سببا لشئ بنسبة الحكم اى اضافة الحكم اليه مثل صلوة الظهر وحد

ان الوجوب لو كان بالخطاب لكان نفس الوجوب ... وجوب الاداء والاول باطل لان نفس الوجوب ... بالخطاب ... فان قيل ... للعلم من وجوب ... وجوب الاداء فما ثبت وجوب ... الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ... بالخطاب فالذى يكون واجبا بسبب ... الشرع وهو قضاء كل يوم وجد الاداء ... وسبب الوجوب وبيان مدة ... فان شرع قضاء فى كل يوم ... فيه اولم يوجد فى الصحراء يكون ... شروعا واجبا بسبب الوقت سواء ... تحقق الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن ... من الاداء اولم يوجد صحة ... الاداء بناء على نفس الوجوب لان ... وجوب الاداء صفة او توقع ... قد الدالة بالدليل لم يرفع ما قبل ان حل قوله اجماعهم على ... قوله دلالته غير صحيح اذ الاجماع ... الدلالة من بين الدال والمدلول والاجماع ليس ... بينهما وما صار ان الدلالة مصدر مبنى للفاعل بمعنى الدليل ... الذى هو المثبت فخطأ ... الاعلام ... والمغمى عليه اذا كان الجنون ... وقت صلوة واحدة فكيف يصح

الشرب وكفارة القتل وتعلقه بها اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد
بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون
المضاف اليه سببا للمضاف وذلك لان الاصل في الاضافة ان
يكون الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء الى الحكم هو
السبب لانه ثابت به وانما يضاف الى الشرط مجازا لان الحكم لما وجد
عنده شابه العلة فجاز الاضافة اليه مجازا والاعتبار للحقيقة بلا مانع
وكذا اى مثل الاضافة الى الشئ ملازمة الشئ للشئ في الدلالة على
السببية فانه اذا لازم الحكم للشئ فتكرر الحكم بتكرره اى الشئ دل
تكرره بتكرره على انه اى الحكم يضاف اليه اى الى الشئ لانه حادث به
وحدوثه به دليل على انه سببه ولما فرغ من بيان الامارات شرع
في بيان ما يترجح به احد الشيئين اللذين اشتركا في امارة وحكم

بسببيته دون الآخر وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا
والفطر شرطا مع وجود الاضافة اي اضافة الصدقة اليهما الى
الرأس والفطر معا ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة
التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام اذوا عمن تمونون اي تحملوا
هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم يرجح الراس في كونه سببا لان
الاصل في وجوب المؤنة هو الراس دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج
الى المؤنة دون والمؤنة للشئ سبب لبقائه وذلك في الرأس دون الوقت
وتكرر الوجوب اي وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس
لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرار الرأس
تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الرأس
متجددا تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر
حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

الوقت فيما يدل عليه جعل الرأس سببا
والفطر شرطا دون عكسه لم تحملوا
الوقت سببا لما عجل الامام الشافعي رحمه الله اذا فتح مع ان اضافة
من الاضافة الى الرأس فقال في الجواب لما ثبت الاضافة
الى الرأس والفطر شرطا وصار فرق الجمهور رحمهم الله
فتحب وغايته
فيه اشارة الى ان كلام الخصم
عليه السلام اجرا لما جرى المسئول عنه وجب الزكوة فانه
اسم لما وجب على الشخص بسبب شخص آخر مع
انه لا يجب عليه الزكوة بسبب الفضل مع احتياجه اليها في بعض
الاحوال

٢٤٤

اى لاجل ذلك الوصف كان الراس سببا وهو المؤنة تتجدد بمضى
الزمان حكما كما ان النماء الذى لاجله كان المال اى النصاب سببا لوجوب
الزكوة وذلك الوصف وهو النماء يتجدد تقديرا بتجدد الحول ويصير
السبب الموصوف بذلك الوصف سبب تجدد الوصف بمنزلة
المتجدد بنفسه فكما ان النصاب الموصوف بالنماء يعتبر متجددا
باعتبار تجدد الوصف حتى تكرر الوجوب فى نصاب واحد كذلك
صدقة الفطر تتكرر وجوبها فى راس واحد حقيقة متكررا حكما وعلى
هذا اى على الاصل الذى ذكرنا من ان السبب يتجدد بتجدد الوصف
تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهى الارض النامية كما ان
سبب وجوب الزكوة المال النامى ويدل على سببية الارض النامية
اضافة العشر والخراج اليها وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم
لجزء من المال فلا يمكن ايجاده بدون النماء وهذا اعتبر النماء فى العشر
حقيقة بالخارج والخراج يسقط اذا اصطلم الذرع آفة ولم يبق من
الستة ما يمكن استغلال الارض فيه فدل على اعتبار النماء التقديرى
فى الخراج دون العشر ثم فى الخراج اعتبر النماء التقديرى بالتمكن من

الكلف منصوب المحل صفة
الوصف الذى لا يمكن ان يكون سببا
سببا يجدد بتجدد الزمان تجددا
بمنزلة الوصف المتجدد بنفسه لان
على الاطلاق ليس سببا للوجوب
الزكوة بالمال المقدر بالحد
الشرعى ناطقا بالنماء
وحاصله ان الزكوة للاداء بالمال من حيث
النماء تقديرا
من باب ذكر الدال وارادة المدلول
فوجوب تقدير الحول للتمكن من الاداء
تقدير النماء
عطف على قوله بالنماء
اى الاصل المذكور
السبب تجدد فالاولى ان يقال
الكلام للاشارة وهل هذا
على اطلاق الشارح هذا
فى كلام الشارح هذا

بيان لتشبيه
الارض النامية بالمعشر والخراج
النامى لوجوب الزكوة فيه ١٢
تلويح
لان العشر يتقدر بجزء
من الخارج فلا يمكن ايجاده الا بعد تخلق الخارج
قوله لان السقوط
على اعتبار النماء
بل يتعلق الخراج برقبة الارض لما سقط
الخراج فى هذه الصورة لوجودها ١٢

حاشيه

اى عدم البقاء
لان السنة آلة وهذه الزلاة
بالرفع مفهوم المخالفة ١٢

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمشايخه
آمين
ولمن نظر فيه بالخير
١٢

الزراعة لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي
رعاية لجانب المقابلة وهذا ما قالوا وفي الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن
من الزراعة والحاصل ان كلا واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء
مع اتحاد الارض لكنهما تصيركما المتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا
الراس في صدقة الفطر **فصل** في العزيمة في اللغة القصد المؤكد
والرخصة في اللغة اليسر والسهولة والعزيمة في احكام الشرع اسم لما
اي لحكم هو اصل منها اي من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء بانشاء
الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما
لحكم مبني على اعذار العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة

لكونها غاية نهاية التاكيد ميت عزيز
الكسر ١٢ مولوي عزيز الحسن
الاجمال نهاية حتى اصاب الشرع دينونا فاذا للامر
واجب لطاعة وكان امره محتمل الاطاعة والشر هو
واجب القبول فكان امره كذلك ١٢ عبد
دينه رخص السراة اذا يسر الوصول اليه بكثرة
الاشكال وقلة الرغائب ١٢ عبد
عليها بحكم انه البناء ومن عبيده والرخصة ما يتغير من
عسر لليسر بواسطة عذر المكلف ١٢ غاية
قولهم الحكم في درج

لا فيه خرج التعريف ويدخل
فيه ما يتعلق بالترك كالمحرمات يخرج بقيد الفعل كما مر
والمفيد فقد تكون العزيمة حراما كالصوم المفروض في يوم العيد
قبل ورود الرخصة
قوله بيان لما صالتها جواب سوال وهو ان كل عزيمة قبل ورود الرخصة
كانت حراما ولا كذلك بعد ورود الرخصة فصار العزيمة تحتمل
الحرمة وعدمها فاجاب بقوله اصل منها فذكر قوله منها
اشارة الى ان الرخصة تحتمل الحرمة وعدمها ١٢ منه
ای اذا ثبت اعتبار النماء والتقديري والخراج
رخصا اذا تيسرت اصابته ١٢
تلويح

التعريف يكون للاخر فخرج ما عداه والاخر خرج عن الرخصة
بلا فائدة فاجاب بقوله وفي بيان لما صالتها لا قيد في التعريف وانما بين الاصالة
قوله على اعذار العباد كالاذن بالجمعة للمقيم والمسافر
اباحة الفطر في رمضان بعذر السفر والمرض ١٢ منه
فلا حاجة آه ١٢ منه
دون رد م
قوله على اللسان عند الاكراه عليه و
دونه رخص الخ ١٢
تلويح

اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل لانه اما ان يكفر جاحده او لا
والاول هو الفرض والثاني اما ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب
والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والا فهو
النفل وقيل ان فعل المكلف اما ان يترجح جانب فعله او تركه او لا يترجح
والاول اما ان يكفر جاحده فهو الفرض او لا فاما ان يتعلق العقاب بتركه
فهو الواجب او لا فاما ان يكون ظاهرا واظبه النبي عليه السلام فهو السنة
المشهورة او لا فهو النفل والتطوع والمندوب والثاني اما ان يتعلق
العقاب باتيانه فهو الحرام او لا فهو المكروه والثالث هو المباح و
للشهور ان الاقسام خمسة الوجوب والندب والاباحة والحرمة و
الكراهة لانه اما ان يعاقب بالنار على تركه او فعله او لا يعاقب على احدهما
والاول الوجوب وهو يشتمل الفرض ايضا والثاني الحرمة واما ما لا
يعاقب على احدهما فان تساوى فيه الفعل والترك فهو المباح او يترجح
فعله على تركه فهو المندوب وبالعكس فهو الكراهة ثم الكراهة اما كراهة
تنزيه ان كان المكروه الى الحل اقرب وتحريما ان كان الى الحرمة

اقرب ولا يعاقب لفاعل في الاولى ويعاقب في الثاني لكن لا بالنار
بل يستحق محذورا فالاقسام في الحقيقة سبعة وفي الظن خمسة وقيل
لكل واحد منها طرفان فعل وترك فيزيد الاقسام بهذه الاعتبار لا محالة
فالفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الاصطلاح ما ثبت وجوبه بدليل
لزوما يمنع تركه شرعا ومثل الايمان وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض
اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته فيجب

اعتقاد حقیقۃ ۱ وعملا بالبدن ای تجب ۲ اقامتہ بالبدن ایضا حتی لو ترک
العمل بہ یکون فاسقا حتی یکفر جاحدہ ۳ بسکون الکاف ای ینسب الی الکفر
من اکفرہ ۴ اذا دعاہ کافرا ومنہ ۵ لا تکفروا اھل قبلتک واما لا تکفروا اھل
قبلتکم فغیر ثابت روایتہ وان کان جائزا لغتہ کذا فی الشرح ویفسق
تارکہ ای تارک الفرض بلا عذر متعلق بالتارک والواجب ماخوذ من
الوجبۃ ۶ وھی السقوط ۷ سمی بہ لسقوطہ فی اثبات العلم القطعی ۸ او من
الوجوب بمعنی اللزوم لان العمل بہ لازم وھذا اقرب وفی الشریعۃ ما
ثبت وجوبہ ۹ ای لزومہ بدلیل فیہ شبہۃ ۱۰ وحکمہ ای الواجب اللزوم
عملا بالبدن ۱۱ فیجب اقامتہ مثل اقامۃ الفرض لاعملا علی الیقین حتی
لا یکفر جاحدہ ۱۲ لانتفاء العلم القطعی فیہ ویفسق تارکہ ۱۳ اذا استخف
باخبار الاحاد فاما اذا ترکہ متاولا ۱۴ فلا یوجب التفسیق اعلم

۱ قولہ اعتقاد حقیقۃ ای بالقلب ۲ قولہ تجب ای وجوبا عینیا ۳ قولہ جاحدہ ای منکرہ ۴ قولہ اکفرہ ای حکم بکفرہ ۵ قولہ ومنہ ای من الکفر بمعنی الستر ۶ قولہ لا تکفروا ای لا تنسبوا الی الکفر ۷ قولہ وما لا تکفروا ای لا تستحلوا ۸ قولہ ویفسق ای یحکم بفسقہ ۹ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۰ قولہ سمی بہ ای سمی الواجب بالوجبۃ ۱۱ قولہ القطعی ای الذی لا شبہۃ فیہ ۱۲ قولہ وھذا اقرب ای لان الوجوب بمعنی السقوط یشمل الفرض ۱۳ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۴ قولہ وحکمہ ای الواجب اللزوم ای حکم الواجب ۱۵ قولہ عملا بالبدن ای وجوبا عینیا ۱۶ قولہ لانتفاء العلم القطعی فیہ ای لانتفاء دلیلہ القطعی ۱۷ قولہ ویفسق تارکہ ای یحکم بفسقہ ۱۸ قولہ اذا استخف ای بان ترکہ لا لعذر ۱۹ قولہ باخبار الاحاد ای بدلیلہ ۲۰ قولہ متاولا ای لعذر

۱ قولہ ای یحکم بفسقہ ۲ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۳ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۴ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۵ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۶ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۷ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۸ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۹ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۰ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۱ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۲ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۳ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۴ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۵ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۶ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۷ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۸ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۱۹ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ ۲۰ قولہ ای لزومہ ای ثبوتہ

ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اوجه لانه اما ان تركه مستخفا باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او لا هذا ولا ذاك
ففي الاول يجب تضليله وفي الثاني لا يجب تضليله ولا تفسيقه لانه
سيرة السلف والخلف وفي الثالث يفسق ولا يضلل وفي المتن سكوت
عن القسم الاخير والسنة في اللغة الطريقة مطلقا وفي الشريعة اسم
الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها له
السنة من غير افتراض ولا وجوب لانها اي السنة طريقة امرنا
باحيائها بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ولقوله تعالى
وَمَا اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا كذا قاله الشارح المحقق فيستحق
التارك الملام اي الملام في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها اي السنة و
ههنا اشكال وهو انا اذا امرنا باحياء السنة كانت السنة واجبة فان صيغة
خذوه تدل على وجوب الاخذ وايضا المذهب المختار ان الشفاعة ثابتة لاهل
الكبائر فكيف يستحق التارك حرمانها وعلى تقدير تسليم حرمانها يثبت به
الوجوب ويمكن ان يقال ان الامر ههنا ليس للوجوب او يقال ان السنة مخصوصة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۰

۴۵ فیما ویقال ان ارید ... الا الکتاب ... لما کان ... علی ... الفرض ... الاجماع ... ان الوجوب ...

۴۶ الصلوٰۃ کان ... قال علیہ السلام ... ادا ... کان ... وذلک ... لانہ ...

۴۷ ... ولا یجوز ... القراءۃ ... والواجب ... الاذان ...

۴۸ ... بیان الحکم ... الشافعی ...

۴۹ کالخلفاء الراشدین ... کما قال علیہ السلام علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین ... فی الشرح ... من الحاشیۃ ... تکون ... الاذان ...

۵۰ الاذان ... یکون من اعلام الدین ... کما قال اصحابہ ... العید والاذان والاقامۃ والصلوٰۃ بالجماعۃ فان کلہا فی ... الوجوب فی وجوب العمل ...

۵۱ ... قیل المراد بعدم ... طریق الاولویۃ ... الشفاعۃ ... لکل صالح من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ... فی حق الغیر ... الشفاعۃ

۵۲ ... ان الاعتکاف ... صلی اللہ علیہ وسلم ... الالتزام ... والاحترازعن الاعتبار ... یکون ... بیان ... الطریقۃ ... المسلوکۃ فی الدین ...

۵۳ ... ان یقال ... الدلیل ... الادنیٰ ... یستحق ... عتاب ...

۵۴ ... الحدیث ... فی الامر ... عقاب ...

۵۵ ... قد سوا ... کان ... النبی صلی اللہ علیہ وسلم والانصار ... اقوال الصحابۃ ... فالمراد ان ... بالمواظبۃ ...

التالث فقال ان ... الوجوب ... المجرد ... بالمکث علی ... الاعتکاف ... یدل علی وجوب العمل ... واجب ... سواء کان ... طریق ... الوجوب ... وان کان ...

بحرمۃ الرحمن اللہم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولساعیہ ولناظریہ ۱۲

منه للدلائل الدالة على عدم وجوب السنة او ان الحديث محمول على
التشديد والتهديد او ان وجوب الاخذ لما اقام النبي عليه السلام الدليل على
وجوب المأخوذ به مطلقا فان المأتي به بنية ان يكون ماخوذا على وجه
اتاه ان كان سنة فعلى طريقة السنة وان كان فرضا فعلى طريقة الفرضية
وهكذا والسنة نوعان احدهما سنة الهدى سميت بها لانها من
تكميل الهدى وتاركها يستوجب اى يستحق اساءة اى جزاء اساءة
وهي الاثم
وهي دون الكراهة وكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب وثانيهما السنن الزوائد وهي التي
اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في
قيام وقعوده ولباسه نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل والشرب فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا لكن الافضل
ان يأتي بها وعلى هذا اى على ان السنة نوعان نوع يوجب بتركه
الكراهة والاساءة ونوع لا يوجبها بتركه تخرج الالفاظ المختلفة
المذكورة في باب الاذان من المبسوط من قوله اى قول محمد

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۲

يكره وقد ساء ولا باس به وقال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار
الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وقد
صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة
ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم الآخر ان كلو احد منهما ذكر عليحدة
ولا باس بان يأتي بكلو احد منهما رجل اخر وهذا الآخر علامة السنن الزوائد
وحيث قيل يعيد فذلك اي الاعادة اوذلك القول من اجل بيان حكم
الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اي في
الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه
لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل في اللغة اسم للزيادة وكذا
في الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا اي لنفعنا

يعلم سنة ان حكم سنة الهدى ايضا من حكم سنة الزوائد يمس

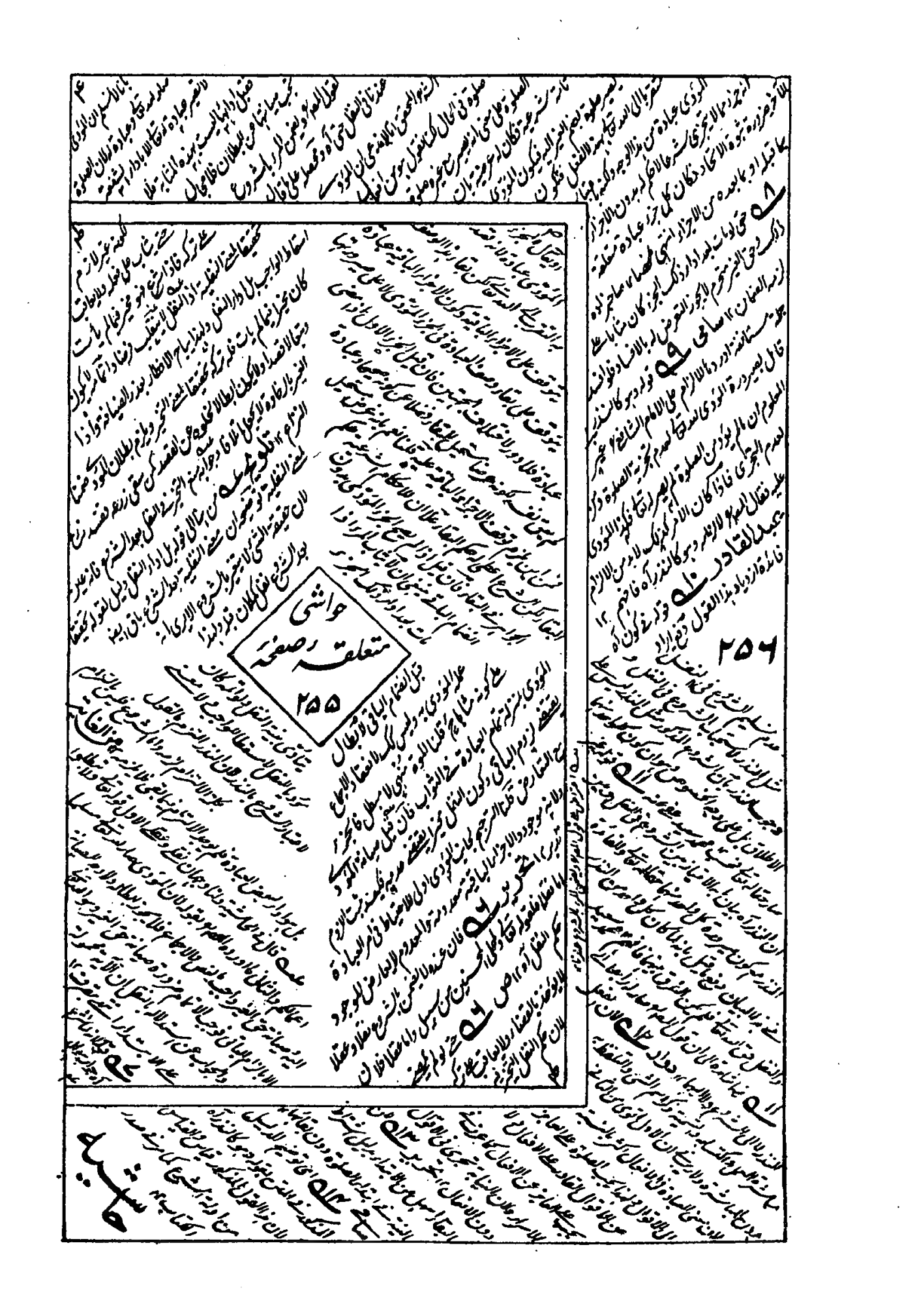
بالفتح اذا المعروف فيما بين اهل الشرع بالزيادة وقولهم اسم للزيادة ولم يقيد الشارح بقوله
الشرع بيانا لان الفعل قد يطلق على الزيادة المحضة من
الشرع ويكون ان استناد من قول الراوي وكذا في الشرع ايضا بانه زيادة متعلقة
كما صرح به الفقهاء في اصولهم فيما بينهم ايضا ما يعتد به
شارح ذلك فيما بينهم ايضا لما لا يخفى على
الشرعية وان اعتد به بيان للواقع
كلها سنن تتأدى بالاداء ولا يلزم بتركها شيء
اي نفعنا وتحصل ان كلام المصنف
محمول على ظاهره وهو ان

باکتساب الثواب باتیانہا لا علینا حتی لم یتعلق بترکہا العقاب
والملامۃ فلا تکون من الفرائض والواجبات والسنن وحکمہ ای
حکم النفل انہ یثاب المرء علی فعلہ لانہ عبادۃ ولا یعاقب علی ترکہ
لعدم کونہ من الفرائض والواجبات ولا یلام علیہ ایضا لعدم کونہ
من السنن ویضمن المرء بالشروع عندنا فی النفل حتی یؤاخذ بالمضی
فیہ ولو لم یمض یؤاخذ بالقضاء قال اللہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم
خلافا للشافعی لان النفل للمؤدی صار للہ تعالی مسلما الیہ لانہ لما
شرع فیہ فقد تقرب الی اللہ تعالی باداء جزء ہ وصار العمل حقا للہ تعالی
وھو ای الشروع فی النفل کالنذر فی کون کل واحد منہما صار حقا للہ
تعالی غیر ان النذر صار لہ تسمیۃ لا فعلا والشروع صار لہ فعلا وما
وقع فعلا اقوی مما وقع تسمیۃ لانہا بمنزلۃ الوعد ثم وجب مقدۃ
اخری للدلیل لصیانۃ ای لصیانۃ ادنی الامرین وھی التسمیۃ ابتداء
الفعل فاعل لقولہ وجب فلا یجب لصیانۃ ابتداء الفعل وھو الشروع
فی النفل بقاءہ ای بقاء الفعل وھو فاعل لقولہ یجب اولی وتوضیحہ
ان ھھنا امرین احدھما التسمیۃ فی النذر والآخر شروع الفعل فی

۲۵۵

بالکلیۃ بل یتاخر الی آخر الوقت وھو الاظہر کما
ان الحکم المذکور حکم النفل الذی ہو لیس بنفل قبل الوجود و
تجوز بہ الصلوۃ نفل قبل الوجود وان صارت فرضا بعد
ما فرض ہذا جزاہ ۵۴ جواب سوال وہو
ان نفیہ دان نفی العقاب لا یستلزم نفی الملامۃ قال
عدم القائل الفرق الیہ فتنبہ ۵۵ قولہ ولا تبطلوا الآیۃ فان قیل کیف یبان بالبطلان
العمل نہی عنہ ولکن ہھنا لا یلام بترکہ
فلم یکن ترکہ حراما قلنا ہو بطلان العمل متعارفا اذ الصحیح
فی الشرع ما لزم بفعلہ اجزاء ما یوجب سقوط القضاء
بخلاف الفاسد فان فعلہ لا یوجب سقوط القضاء
بخلاف الباطل فان فعلہ عبادۃ واعدہ تجوز
بخلاف الاول فانہ لا یجوز بالبناء علیہ اصلا
فکان الاول فوق الثانی فی البطلان
فلم یکن ترکہ حراما لانہ لا یتحقق
بخلاف الاول فانہ یتحقق
فی الجواب انہ لم یتحقق
الدور فی الحال لانہ یتحقق
فی الثانی

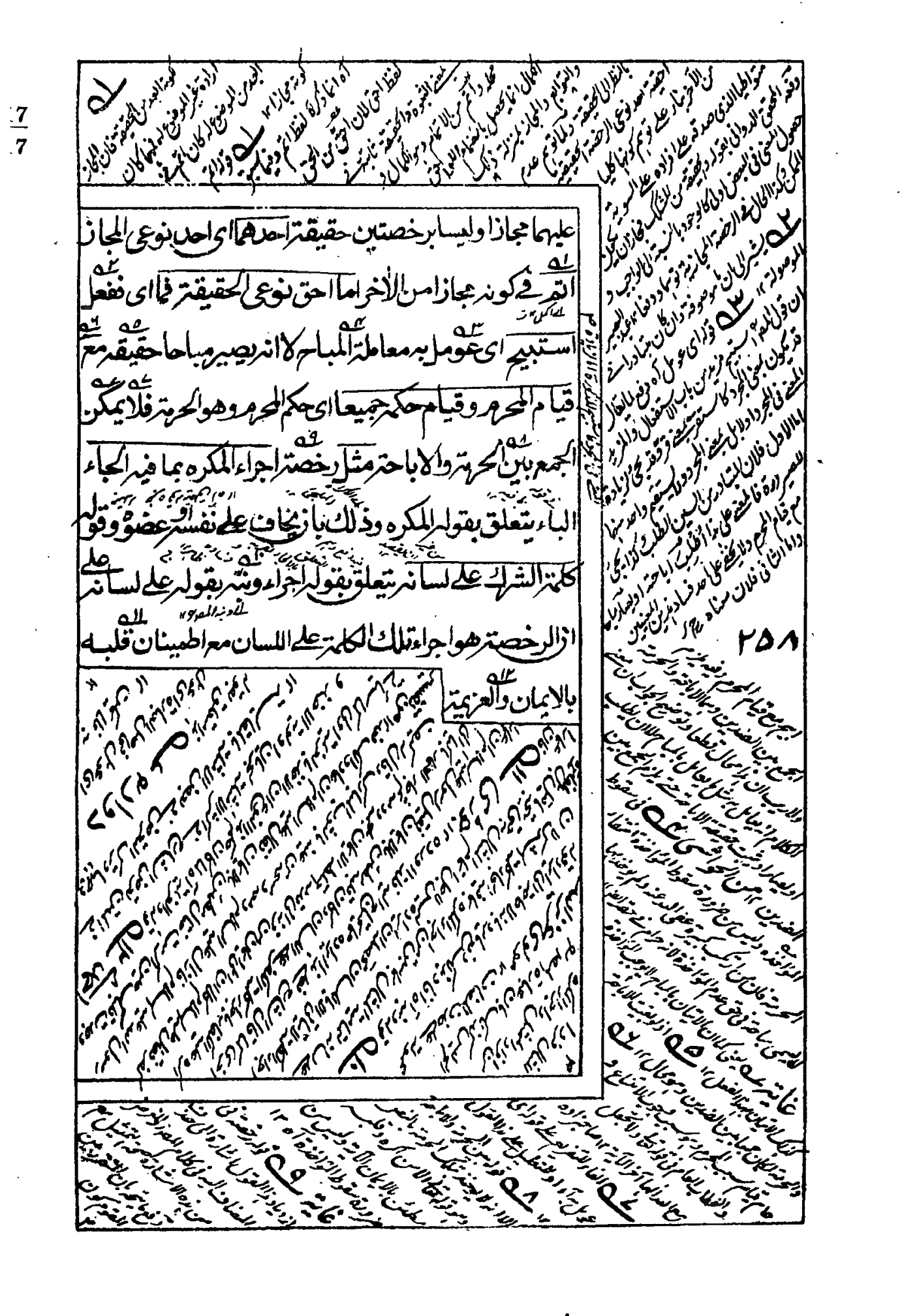
حواشی متعلقہ صفحہ ٢٥٥



النفل والثاني اقوى من الاول وامرين اخرين احدهما ابتداء الفعل
والثاني بقاؤه والاول اقوى من الثاني كما انه اقوى من الاعادة
قال الله تعالى وهو اهون عليه واذا كان كذلك فلما وجب لصيانة
ادنى الامرين الاولين ما هو الامر الاقوى من الامرين الاخيرين
وجب لصيانة اقوى الامرين الاولين ما هو الامر الادنى من الامرين
الاخيرين والخصم لما سلم وجوب الاول يجب ان يسلم الثاني ايضا
واما الرخص فانواع اربعة لانها اما ان تكون الرخصة متحققة
حقيقة اولا بل يكون اطلاق الرخصة عليه بطريق المجاز وكل واحد
منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا او لا يكون فالاقسام
اربعة نوعان من الحقيقة اي يكون اطلاق الرخصة عليهما
بطريق الحقيقة احدهما احق اي اقوى واثبت في كونه حقيقة
من النوع الاخر ونوعان اخران من المجاز اي يكون اطلاق الرخصة

التحقيق

عليهما مجازا وليسا برخصتين حقيقة احدهما اى احد نوعى المجاز
اتم فى كونه مجازا من الآخر اما احق نوعى الحقيقة فما اى ففعل
استبيح اى عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اى حكم المحرم وهو الحرمة فلا يمكن
الجمع بين الحرمة والاباحة مثل رخصة اجراء المكره بما فيه الجفاء
الباء يتعلق بقوله المكره وذلك بان يخاف على نفسه او عضو وقوله
كلمة الشرك على لسانه يتعلق بقوله اجراء وشر بقوله على لسانه على
ان الرخصة هو اجراء تلك الكلمة على اللسان مع اطمينان قلبه
بالايمان والعزيمة



في الصبر والامتناع ثم لما كانت الحرمة وسببها قائمين ههنا ومع
ذلك رخص له الافطار على الفعل من غير مؤاخذة لعذره كان
هذا القسم اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة وهي
كاملة ههنا وكافطاره اي الصائم في رمضان اذا اكره عليه حيث
رخص له الافطار لان حقه في النفس يفوت صلاة وحق الله تعالى يفوت
الى بدل وهو القضاء فلهذا ان يقدم حق نفسه وان لم يفطر حتى قتل وهو
صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له
بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكالمقاتل فرار المال الغير فانه اذا اكره عليه
رخص له ذلك فان حقه يفوت صورة ومعنى وحق الغير لا
يفوت معنى لايجابه بالضمان ولو صبر حتى قتل كان شهيدا
وكجناية على الاحرام

لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه وكنا ولمال الغير حتى لو
صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا الا انه لو اكل رخص له في
ذلك ويكون عليه الضمان لصاحبه وكترك الخائف على نفسه متعلق
بالخائف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص له على تركه
حتى لو فعل فقتل كان ماجورا وحكمه اي حكم هذا النوع من الحقيقة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لانه يبذل نفسه لاقامة حق الشرع فيكون
ماجورا واما النوع الثاني من نوع الحقيقة وهو الذي دون
القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح
بعذر عارض مع قيام السبب المحرم دون حكمه وهو الحرمة وتراخى
حكمه الى زوال العذر فمن حيث قيام سببه كانت الرخصة حقيقة ومن
حيث تراخي حكمه كان دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة وشبوة
السبب والحكم جميعا اقوى من شبوة السبب بدون الحكم

كالبيع بشرط الخيار والبيع البات كفطر المريض والمسافر اى كافطارهما

فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود

وتراخي حكمه اى حكم السبب وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار في

حقهما الى ادراك ايام اخر ولهذا اى ولان السبب قائم موجب للحكم

في حقهما كما في حق غيرهما والحكم متراخ في حقهما صح الاداء منهما

في الحال ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الا بالفدية

ولو كان الوجوب ثابتا في الذمة في حقهما لزمهما الامر بالفدية لان

ترك الواجب بعذر لا يرفع الخلف كالمكره على الفطر في رمضان

عبد البصير

اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصح
الاداء تفريع على قيام السبب وعدم لزوم الامر بالفدية تفريع على
عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى
حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببه الموجب له
وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين
وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في الرمضان ايسر من القضاء
به بعده كما يظهر لمن ابتلي به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق
قال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار
افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده
قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح

بمعنى انه مساو للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظهر من رواية تدل على
تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية والى ما ذكرنا اشار بقوله فالعزيمة يؤدي اى يحصل معنى الرخصة
وهو اليسر من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين فالاخذ بالعزيمة
موصل الى الثواب المخصوص بالعزيمة ويتضمن ايسر الرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعف الصوم المسافر اى يخاف اهلاك على نفسه ويضعف
من الاضعاف الصوم استثناء من قوله ان الصوم افضل يعنى اذا
اضعف الصوم فالافضل الافطار حتى لو مات به كان اثما فليس له

اى للمسافر ان يبدله نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء
ساقط عنه اى عن المسافر في الحال الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون
بالصبر على الهلاك مقيما لحق الله تعالى بخلاف النوع الاول فان الحكم
فيه لم يتاخر عن السبب فكان الصابر مقيما له فكان عمله عمل المجاهدين
بخلاف هذا فانه قاتل لنفسه فاتت لمقصوده وهو اقامة حق الله تعالى
فصار كانه قتل نفسه لا بسيف الجهاد واما اتم نوعى المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه
من الحراك لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل
النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما كان فى شرائع من قبلنا من الاشياء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا او خطأ من غير شرع الدية وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
فى اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر كان فى بنى اسرائيل فى عشرة
اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خمسين صلوة فى اليوم والليلة وزكوتهم كان ربع المال ولا يطهر

لهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبوله قربانهم احتراق قربانهم نزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا في الليل كان يصبح
وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور رحمة علينا وتكريما
للنبي عليه السلام هكذا ذكره الشارح المحقق فاذا ذلك اى وضع
الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لا حقيقة لان الاصل غير واجب
علينا بل على غيرنا وهو ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ تمحض صفة للنسخ تخفيفا فهذا القسم اتم في
كونه مجازا وابعد من الحقيقة من القسم الثاني كما ستطلع عليه و
اما النوع الثاني منه وهو النوع الرابع بالنسبة الى سائر الاقسام
فما سقط عن العباد باخر امره السبب من ان يكون موجبا للحكم

في محل الرخصة مع كونه اي الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقوط
في محل الرخصة كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلة العزيمة ومن
حيث بقاء السبب والحكم مشروعا في الجملة صار شبيها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز لكنه غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة ساقط اصلا كالعينية اي
تعين المبيع في البيع المشروط في البيع فانه يسقط اشتراطها اي العينية
نوع منه اي من البيع اصلا وهو مشروط في سائر البيعات وهواي ذلك
النوع السلم لما روى ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية سقطت في السلم
حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة

غاية

سوال بانه اذا كان تعاطي السبب دليلا على الرضا بحكمه فما الفرق بين هذا وبين البيع الفاسد حيث لا يفيد الملك مع وجود التعاطي من الجانبين وكذا الفرق بين هذا وبين النكاح الفاسد حيث لا يفيد الحل مع وجود التعاطي من الجانبين جواب بان الفرق بين هذا وبين البيع الفاسد ان الفساد في البيع الفاسد لما كان لمعنى في نفس المبيع وهو الجهالة المفضية الى المنازعة كان الفساد في البيع الفاسد قويا فلا يفيد الملك بخلاف الفساد في النكاح الفاسد فانه لما كان لمعنى في غير المحل وهو الشهود كان الفساد في النكاح الفاسد ضعيفا فيفيد الحل بالوطء وكذا الفرق بين هذا وبين الرضا بالعيب حيث يسقط الرد بالرضا بالعيب دلالة ولا يسقط الرد بالتعاطي لان الرضا بالعيب دلالة يكون رضا بالسبب وهو الجزء الاول من العلة والرضا بالجزء الاول رضا بالجزء الثاني لان العلة لا توجد بدون جزئها الاول فيكون الرضا بالجزء الاول رضا بالجزء الثاني ضرورة بخلاف الرضا بالتعاطي فانه رضا بالسبب لا بالعلة لان العلة هي الملك والملك لا يثبت بالتعاطي فلا يكون الرضا بالتعاطي رضا بالعلة فلا يسقط الرد بالعيب بالرضا بالتعاطي

سوال بانه اذا كان تعاطي السبب دليلا على الرضا بحكمه فما الفرق بين هذا وبين البيع الفاسد حيث لا يفيد الملك مع وجود التعاطي من الجانبين وكذا الفرق بين هذا وبين النكاح الفاسد حيث لا يفيد الحل مع وجود التعاطي من الجانبين جواب بان الفرق بين هذا وبين البيع الفاسد ان الفساد في البيع الفاسد لما كان لمعنى في نفس المبيع وهو الجهالة المفضية الى المنازعة كان الفساد في البيع الفاسد قويا فلا يفيد الملك بخلاف الفساد في النكاح الفاسد فانه لما كان لمعنى في غير المحل وهو الشهود كان الفساد في النكاح الفاسد ضعيفا فيفيد الحل بالوطء وكذا الفرق بين هذا وبين الرضا بالعيب حيث يسقط الرد بالرضا بالعيب دلالة ولا يسقط الرد بالتعاطي لان الرضا بالعيب دلالة يكون رضا بالسبب وهو الجزء الاول من العلة والرضا بالجزء الاول رضا بالجزء الثاني لان العلة لا توجد بدون جزئها الاول فيكون الرضا بالجزء الاول رضا بالجزء الثاني ضرورة بخلاف الرضا بالتعاطي فانه رضا بالسبب لا بالعلة لان العلة هي الملك والملك لا يثبت بالتعاطي فلا يكون الرضا بالتعاطي رضا بالعلة فلا يسقط الرد بالعيب بالرضا بالتعاطي

للعقد كانت رخصة مجاز ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع
في الجملة كانت لشبهة بحقيقة الرخصة وكذلك اي كسقوط العينية
في سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما اي الخمر والميتة وتبدلت
الحرمة بالاباحة في حق المكره والمضطر اصلا وعن ابي يوسف ان الحرمة
لم يرتفع ولكن رخص له الفعل واليه ذهب كثير من العلماء وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون
اثما عندنا للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه فيفيد التحريم في غيره وضع الاستثناء
لافهم لان المستثنى منه هو ضمير حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت
الا ما اضطررتم اليه فانه لم يكن حراما ويحتمل ان يكون مفرغا

بل المضطر

٢٦٧

على أن ما مصدرية وضمير اليه راجع الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء راجعا الى حكم التفصيل لان الغرض بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ثم ان الاصل في الاشياء الاباحة على مذهب البعض وان الاستثناء من الخطر الاباحة على مذهب من قال ان الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا حتى لا يسعهما اى المكره والمضطر الصبر عنهما اى عن الميتة والخمر وكذلك اى كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم سقوط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حالة شرعية رخصة المسح وهي حالة التخفف فانه سقط غسل الرجل باعتبار المذكور في مدة المسح اصلا يعني ان المشروع الاول فيه هو المسح وقد شرع اولا لليسر لان الواجب الاصلي شيء اخر ويتادى هو بالمسح لعدم سراية الحدث ليراى الرجل بالخف ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية

حاشية متعلقة بصفحة ٢٦٨

مولوی عزیز الحسن

فلا يجب غسل الرجل أيضا فلا يكون غسل الرجل مشروعا اصليا فيه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة
المسح كرخصة السلم رخصة اسقاط وكذلك اي مثل ما تقدم قصر
الصلوة في حق المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة
ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فاتت الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في
السفر او الحضر في قوله وفي قول لا يقضي في السفر ركعتين وفي الحضر
اربعا حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه لان السبب
في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الركعتان الاخيران نافلة وخلط
النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة محضا استدلالا بدليل
يوجب الرخصة واستدلالا بمعناها اي الرخصة اما الدليل فما روي عن
عمر رضه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون

فائدة

فقوله فما روي عن آه
والدليل على ان القصر الصلوة ولا خوف شيئا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
فقال اشكل علي مما اشكل عليك فسألت رسول الله
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
بقصر اي لا خوف ان تقصروا من الصلوة وقال الله تعالى ليس
بقصر اي لا خوف ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا اي ان تقصروا لكفار يقتلوا وجرح اواخوف
ان يفتنكم الذين كفروا اي ان تقصروا لكفار يقتلوا وجرح اواخوف

فائدة

قوله فما روي عن آه
والدليل على ان القصر الصلوة ولا خوف شيئا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
فقال اشكل علي مما اشكل عليك فسألت رسول الله
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
بقصر اي لا خوف ان تقصروا من الصلوة وقال الله تعالى ليس
بقصر اي لا خوف ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا اي ان تقصروا لكفار يقتلوا وجرح اواخوف
ان يفتنكم الذين كفروا اي ان تقصروا لكفار يقتلوا وجرح اواخوف

وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام في جوابه هذه التانيث
باعتبار الخبر اعني قوله صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته
تمسك الشافعي به انه عليه السلام سماه صدقة والصدقة لا تتم الا بالقبول
المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان ونحن
نقول سماه عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك من
كل وجه اسقاط محض وهو احتراز عما يحتمل من وجه كالوتصدق
الدين لمديونه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد
لان الدين يحتمل التمليك من المديون لا من غيره لانه مال من وجه
فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا لا يحتمل الرد فلا يتوقف على

جوز

قبول العبد فمعنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها
كما يقال فلان قبل الشرائع اى عمل بها واعتقدها وهو خبر بعد خبر لقوله
والتصدق كالعفو عن القصاص فان ولى القصاص اذا قال لمن عليه
القصاص وهبت القصاص لك يسقط القصاص من غير قبول ولا
يرتد برده لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد على ان هذا
التفصيل في صدقات العباد اما صدقة الله فلا يرتد بالرد وان كان
التمليك مضافا الى محل يقبل التمليك لانه تعالى مفترض الطاعة لا
يمكن رده بالا وجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من
الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبله لا يعتبر قوله وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا فهو خير لكم واما الاستدلال
بالمعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق قد يكون في العزيمة اما
لتضمنها فضل ثواب كما في الاكراه او لتضمنها يسر اليس في الرخصة
كما في الصوم فيثبت الخيار للعبد بين الرخصة والعزيمة فاذا لم
يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت العزيمة وبقيت الرخصة
والرفق ههنا متعين في الرخصة وهو القصر اى قصر الصلوة فقط

فسقط الاكمال اصلا اذ ليس فيه فضل الثواب لان تمام الثواب باتيان
العبد جميع ما عليه في اعداد الركعات اذ لا فضل للظهر على الفجر والمسافر
اتى بجميع ما عليه ولان الاختيار اى جعل العبد مختارا بين القصر وبين
الاكمال من غير ان يتضمن رفقا اى نفعا ودفع مضرة لا يليق بالعبودية
يعني ان الاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه يفعل ما يشاء
ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة يندفع عنه فاثباته مثل هذا
التخيير للعبد لا يليق بالعبودية لان مقتضاها الاحتياج ومقتضى
الاحتياج اختيار الفعل لغرض ان ينتفع به او ان يندفع به الضرر
للاستكمال والله تعالى منزه عنه فاختيار الفعل لا لغرض يعود اليه من
خصائص الواجب تعالى فلا يليق بالعبد بخلاف الصوم لان النص الدال

٢٧٣

على الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط بل جاء بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كاداء
الزكوة والدين المؤجل ودين الصداق كما في الصلوة ليدل على الاسقاط
وكذا اليسر الذي فيراى في افطار الصوم متعارضا بيسر العزيمة فلا
يدل معنى الرخصة على سقوط العزيمة بل فصار التخيير فيه بين الصوم
والافطار لطلب الرفق ثم انه لما فرغ من اثبات دعواه شرع في جواب
ما اورده الخصم وهو انه لا يلزم اختيار العبد الماذون في اداء الجمعة
حيث تخيير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتي الجمعة
وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق وانما لا يلزم لان الجمعة
غير الظهر وهذا اي لكونهما متغايرين لا يجوز بناء احدهما على الاخر
حتى لا يجوز اقتداء مصلي احدهما بمصلي الاخر وعند المغايرة لا تتعين
الرفق في الاقل عددا لان على الذوات المختلفة تترتب آثار مختلفة فيجوز
ان يدعو داع الى الواحد دون واحد اما ظهر المسافر والمقيم فواحد ولهذا

والسلام
محمد القادر
مولوي

صح بناء احدهما على الآخر فيا التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق
شيء من معنى الرفق وعلى هذا اى على الجواب المذكور في العبد
يخرج حكم قوله من نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت
الدار فعليّ صوم سنة ففعل بان دخلها وهو معسر فانه يتخيّر
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم
سنة هذا في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اى الى التخيير
الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير

٢٧٥

فسادا وعلى هذا الحرف يخرج جواب سوال ورد عليه اقتضاء عليه والله اعلم
كان من جنس واحد فهذا مستوض عنه اذا فات عن
صوم سنة ان افعل كذا فعليّ صوم ثلثة ايام وبين الوفاء
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء
الذين كان من جنس واحد وهو الصوم آجابا الصوم
لانها متحدان او متصلان للكفارة
فالكفارة بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة وان لم
قدر كفارة عين معنى في المقضية وصوم ثلثة ايام
كفارة متفقة من معنى في المقضية
بخلاف ما لو حلف ان لا يصلي اليوم فافسد صلوة
الرفق لا يتعين في الاول عددا ١٢
وذكر في قول من قال
ذكر الحكم لان التخيير
بين الاقل والاكثر
دانما فيه كونه
بل الرفق متعين في القليل فلذا لم نقل بالتخيير ١٢
بين
والاطعام والكسوة
قوله فعلى صوم سنة
ان يخير

لانهما اى صوم السنة وصوم ثلثة ايام وان اتفقا صورة لكنهما مختلفان
حكما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة والثانى وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما الحقه من خلف
الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى الزجر والعقوبة فيصح التخيير طلبا
للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريده وقوعه كما فى
ما نحن فيه فان المقصد منه المنع عن الدخول وان كان التعليق بشرط يريد
وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى فعلى كذا فلا يتخير بل الواجب
هو الوفاء بالنذر لا غير وفى مسئلتنا اى فى مسئلة ظهر المسافر هما اى القصر
والاكمال سواء كما علمت فلا فائدة فى التخيير فصار ما ذكرنا من تعين
القصر فى حق المسافر كالمدبر اى كتعين لزوم الاقل من الارش ومن
قيمة العبد على المولى فى جناية المدبر اذا جنى فانه اذا جنى لزم مولاه
الاقل من الارش ومن القيمة اى قيمة المدبر من غير خيار له اذ المالية
هى المقصودة وتعين الرقبة فى الاقل بخلاف العبد اذا جنى حيث خير
المولى بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء
لما علم مما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما

مال والاخر رقبة فاستقام التخير طلبا للرفق **باب** في بيان
اقسام السنة وهي شاملة لقول النبي عليه السلام وفعله وتطلق على
طريقة النبي عليه السلام والصحابة رض وهذا اختار السنة على لفظ الخبر
والحديث اذهما مختصان بالقول وقد الحق برافعال النبي عليه السلام
ولحوال الصحابة رض اعلم بان سنة رسول الله عليه السلام اراد بها قول النبي
عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي
سبق ذكرها ولما كانت هذه الاقسام حجج الاحكام وحجية السنة
للاحكام تثبت بالكتاب لانه معجز ناطق بحقية النبي عليه السلام ويصل
كلامه فكانت السنة فرع الكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها
مع احكامها فلا نشتغل في هذا الباب ببيانها وانما كان هذا الباب لبيان
ما يختص به السنن من بيان كيفية الاتصال بالنبي عليه السلام ووجه
اختصاصه بها ان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر واما
السنة فلها طرق مختلفة فهذه بيان تلك الطرق وما يتصل بها فنقول
السنة نوعان مرسل ومسند المرسل لغة خلاف المقيد وفي اصطلاح المحدثين
هو الذي ترك التابعي فيه الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام

الحاق الى صفحہ ۲۱۱ ص ← باقی بر صفحہ ۲۷۸

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۷۷

[illegible]

عبد القادر عفی عنہ

۲۷۸

[illegible]

فان ترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
ابا هريرة رض قال ابو هريرة رض فهذا يسمى منقطعا وان ترك اكثر من واحد
فيسمى معضلا وتمام تفصيله في كتب اصول الحديث والفقه
والاصوليون يسمون الجميع مرسلا وبالجملة فالارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
وهو على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث
وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسله من وجد دون وجد بان
اسند غيره او اسنده هو مرة وتركه اخرى وهذا غير مذكور في المتن
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع مقبول بالاجماع حملا لروايتهم
على السماع بانفسهم اذ هو الاصل الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير

واما المرسل من القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وعند مالك رح
حملا له على انه وضح له اي للمرسل الامر اي امر ثبوة الحديث واستبان
له اي ظهر له الاسناد بحيث استغنى بقوته عن ذكره وهو اي المرسل
اي اسناد المرسل باذنه عن فلان الى ان ينتهي (الى عليه السلام)
فوق المسند عندنا حتى يعمل عند التعارض بينهما بالمرسل فان من لم
عند التعارض
يتضح له الامر نسبه اي الحديث الى من سمعه منه ليحمله الراوي ما
يتحمل هو عنه اي الى من سمعه عنه وهذا قال الحسن متى قلت لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول عليه السلام
سمعت من سبعين واكثر وقربت منه ما نقل عن ابراهيم وغيره ولنعم ما قال

علما وظنا انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي
عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام مع قوله من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اولى مع ان الكلام في الثقات العدول
ولما ورد عليه انه لما كان المرسل اقوى من المسند كان مثل الخبر المشهور
اذ لا واسطة بين الاحاد والمشهور فيلزم ان تجوز به الزيادة على الكتاب
قال فخر الاسلام انه مثل المشهور وفوق المسند الواحد لانه لا تجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى اشار الى دفعه فقال لكن هذا الذي ذكر من
الترجيح ضرب اي نوع من ترجيح ثبت بالاجتهاد والرأي فلم تجز الزيادة
التي هي في معنى النسخ بمثله لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي وهو
لا يجوز بخلاف المشهور فان قوته ثابتة بالنص وامام ارسيل من دون
هؤلاء من القرون الثلثة وهو جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهيم
وفي المغرب انه اسم جمع كالمناكير للمنكر فقد اختلف مشائخنا فيه اي
فيما ذكر من المرسل قال الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر قال عيسى بن ابان

لا يقبل الا مرسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم عنه
فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف مرسله الى ان يعرض
على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة او ان يروي الثقات
مرسله الضمير راجعة الى من دون كمار وا مسنده استثناء من قوله
فقد اختلف فيه يعني ح لا اختلاف بين اصحابنا مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله وقال الشافعي لا اقبل مرسل غير القرن الاول الا اذا
تائيد بآتيه او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته
الامة بالقبول وثبت اتصاله بوجه اخر كمرسل سعيد بن المسيب فانه

تتبعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
اتصاله في كل عهد برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا بل
يصير كذلك بعد القرن الاول ولا يصير كذلك فالاخير خبر الواحد و
الثاني خبر المشهور والاول متواتر المتواتر التواتر لغة التتابع وهو اى
المتواتر في الاصطلاح ما يرويه قوم لا يحصى عددهم هذا الشرط عند
البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولا يتوهم تواطؤهم واتفاقهم على
الكذب لكثرتهم وعدالتهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور وتباين اماكنهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور هذا هو الذي يتعرف به المتواتر مطلقا ولما كان الغرض
ههنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر مطلقا قال ويدوم هذا الحد

٢٨٣

الى ان يتصل بك المروى عن رسول عليه السلام حتى لو انقطع عن هذا
الحد في زمان لم يكن متواترا وذلك اي التواتر الذي علم من تعريف
المتواتر بما ذكر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات و
مقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج وصيام رمضان وانه اي المتواتر
يوجب علم اليقين بمنزلة العيان تاكيدا لما قبله وهو مذهب الجمهور وقال
النظام وابو عبد الله البلخي من الفقهاء انه يوجب علم الطمانينة اي الذي
تطمئن اليه القلوب وهو فوق الظن دون اليقين علما ضروريا فان العلم
به حاصل لمن لا يقدر على الكسب والاستدلال وقال قوم انه يوجب علم
اليقين علما استدلاليا وفيه اشارة الى ما قد مر مما يقال له مشكك انه كيف
يوجب علم اليقين مع جواز كذب كل واحد من احاده الموجب لكذب
الجميع لان هذا تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب وايضا حكم الكل
المجموعي قد يغاير حكم الكل الافرادي فلا استلزام والخبر المشهور وهو
ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر في القرن الثاني فصار بنقله

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

ـے شہودہ ـحے لانجوز الزیادۃ بہا علی الکتاب مثل خبر الفاتحۃ و التسمیۃ فی الوضوء فلہذہ النکتۃ صح بالقرن الثانی والثالث " تلویح "

قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهم ای القوم الناقلون اهل القرن
الثانی ومن بعدهم ای من القرن الثالث ولما کان للمتوهم ان یقول اذا
کان هذا الخبر فی الاصل خبر الواحد فلا ینفع صیرورته مشهورا بعد
فی کونه راجحا علی خبر الواحد کما ذهب الیه بعض الشافعیة فقال و
اولئک ای اهل القرن الثانی والثالث قوم ثقات ائمة لا یتهمون بالکذب
فصار الخبر بشهادتهم وتصدیقهم بصدقه فانهم لما رووه فقد صدقوه
وشهدوا بصدقه اذ لو کان لهم تردد فیه لما نقلوه بمنزلة المتواتر حتی
قال ابوبکر الجصاص ومن تبعه انه ای المشهور احد قسمی المتواتر
فیفید علم الیقین لکن بطریق الاستدلال لا بطریق الضرورة وقال
عیسی بن ابان انه یوجب علم الطمانینة لا علم الیقین فیکون دون المتواتر

وفوق الاحاد حتى يجوز به الزيادة على الكتاب التي هي بمنزلة النسخ وان
لم يجز به النسخ مطلقا ويضلل جاحده ولا يكفر هذا قول عيسى واتباعه
ويفهم منه ان جاحده يكفر عند الجصاص واتباعه فيكون ثمرة الخلاف
هذا وهو موافق لما قاله ابو اليسر ان حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار وعدمه
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا واليه اشار في الميزان وعلى هذا
يظهر الاختلاف في الاحكام وهو اي مذهب عيسى ابن ابان الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة السلف لا بنفسه كالمتواتر صار حجة للافادة
اليقين بل للعمل به فيكون بهذا الوجه بمنزلة المتواتر فالمشهور بملاحظة كونه
خبر الواحد في الاصل كان فيه شبهة لكنها اندفعت بشهادة السلف فيكون
دون المتواتر وفوق الاحاد فصحت الزيادة به اي بالمشهور على كتاب الله
وهو اي الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا
خلافا للشافعي وذلك لانه متواتر معنى فيجوز به الزيادة التي هي النسخ
معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع
الاطلاق وتبدله بالتقييد ثم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان

الشبهة الثابتة في خبر الواحد
اسقاط العمل بها فشبهة لا يوثر في
فلذا سميت به علم اليقين ولكنه يجب اعتبارها في حق العلم
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لا تفاق
العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله وايجاب العمل به
عامة فضلاء الفريق الثاني الا الكرخي
وعند الفريق الثاني الامر بالعكس
فيكون التراجيح بينهما لفظيا
اي على تقدير تكرر
اذا لم يكن الاطلاق واللفظ
عبارة عن الزيادة
قوله لان المشهور يوجب علم اليقين
يفيد علم اليقين لانه يصح
المتواتر للاعم كذلك ويكفر جاحده كما
ان

التفسير للمجمل جازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه
ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو بين المتواتر والآحاد وهم
منا انه لما كان من المتواتر عند الجصاص كان النسخ المحض به جائزا كما
يجوز بالمتواتر فتكون ثمرة الخلاف بينه وبين عيسى بن ابان هذا لكن
انما يصح لو ثبت عند الجصاص جواز النسخ المحض بكل واحد من قسمي المتواتر
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل الزيادة بحديث الرجم
فانه زيد الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية ومثل زيادة
المسح على الخفين فانه زيد على قوله تعالى وارجلكم ومثل زيادة التتابع في
صيام كفارة اليمين فانه زيد بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها والزيادة في هذه الاحكام نسخ لها
من حيث ان الامر بالجلد يتناول المحصن وغيره وكذا غسل الرجل يتناول حال
التخفف وغيره وكذا الصيام المطلق يوجب جواز التفرق والتتابع فالتقييد
بغير المحصن وبغير التخفف وبالتتابع نسخ لهذه النصوص في حق المحصن والتخفف

والمتفرق ولما كان ثبوت حجية الخبر المشهور بشهادة السلف يوهم
كونه مثل المتواتر من كل وجه فيلزم ان يكون موجبا للعلم اليقيني دفع
بقوله لكنه اى الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل يتبت به اى بكونه
في الاصل من الاحاد شبهة يسقط بها اى بتلك الشبهة علم اليقين وبقي
علم الطمانينة بالشهادة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في القرن الثاني
والثالث والمتواتر وهذا دفع لما يتوهم من لفظ خبر الواحد انه لو رواه
اثنان فصاعدا يلزم ان يخرج من هذا الصنف ونفي كونه من المتواتر
بعد نفي كونه من المشهور لتنصيص النفي بالامرين المذكورين

1

وحكمه اى حكم خبر الواحد ١ مخالف ٢ للكتاب لا يقبل ان ٣ لم يمكن تاويله الصحيح
الا يأولـه بتاويل صحيح لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني وهذا لا
يجوز ٤ تخصيص عموم الكتاب به وكذا لا يجوز ٥ حمل ظاهره على خلافه به
عندنا وعند الشافعي ٦ وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العام من الكتاب
به ويثبت ٧ التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لكونهما غير موجبين
لليقين ٨ عندهم واما من ٩ ذهب من اصحابنا الى كونهما ظنيين فالاصح
انهم لا يجوزون التعارض بينهما ١٠ وبين خبر الواحد ايضا لان ١١ الاحتمال في
خبر الواحد فوق ١٢ الاحتمال

١ اذا ورد خبر الواحد مخالفا ٢ فان امكن ٣ تاويله ٤ لا يجوز ٥ لان ٦ عند الشافعي ٧ لان ٨ اى عند اصحابنا ٩ اى من اصحابنا ١٠ اى بين الكتاب وخبر الواحد ١١ اى لان الاحتمال في الكتاب ١٢ اى في متنه

في العام ..... مثلا فاذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته
بالخبر المتواتر اولى بالاعتبار في حادثة تعم بها البلوى حتى لو كان ورود ه فيما يعم به لا يقبل لان النبي عليه السلام
فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد قد يحصل
به التواتر مبالغة في الشياعة فاذا لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ وعند
عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي واهل الحديث
ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به
اي بخبر الواحد يعني لا يكون خبر الواحد متروك المحاجة به عند ظهور
الاختلاف حتى لو تركوها على هذا التقدير يكون مردودا عند بعض
المتقدمين وعامة المتأخرين خلافا لغيرهم من الاصوليين واهل الحديث
مثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال
وقد اختلف الصحابة في هذه المسئلة وتكلموا بالرأي وتركوا الاحتجاج
به فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مؤول بان يقاع الطلاق الى
الرجال واما مثال ما ورد في حادثة تعم بها البلوى فما روي عن ابي هريرة
ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل

ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها فكان قولا وتركا للمحاجة
فيكون الخبر مشهورا فلا يقبل به
فاكتفى بان الكثير اذا ترك
لا يوجب رد الكل فخالف الصحابة اياه وعمل بالخبر
فيكون حجة ويكون تركهم
الدين لم ينكروا ترك المحاجة بل الصحابة
ليس بحجة وان سلم فمذاهبهم
من رد ومن قبل

واما مثال مخالفته للخبر المشهور فما روی ان النبی علیه السلام قضی بشاهد و یمین الطالب فانه مخالف للخبر المشهور وهو ما روی انه علیه السلام قال البینة علی المدعی والیمین علی من انکر واما مثال مخالفته للکتاب فما روی انه علیه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن انه ای خبر الواحد یوجب العمل ولا یوجب علم الیقین ولا الطمانینة بل الظن هذا عندنا وذهب احمد واکثر اصحاب الحدیث الی ان اخبار الآحاد الصحیحة توجب علم الیقین وقیل لا یوجب العلم ولا العمل فی غیر المعاملات بشروط ای یوجب العمل حال کونه ملصقا بشروط مراعی فی الخبر

كما كان ملصقا بشروط اربعة مذكورة في الخبر وهي اي تلك الشروط
اربعة الاسلام لان الكفر بورث تهمة زائدة في الخبر لعداوة الكفرة و
سعيهم في هدم اركان الاسلام بادخال ما ليس منه فيه والعدالة وهي الانزجار
عن المحظورات كالفسق بما يتزجر به عن جهة صدقه والعقل الكامل لان الخبر كلام
وضع لاظهار المعنى وذلك لا يعتبر الا بالعقل والضبط وهو سماع
الكلام كما هو حفظه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثباة عليه وانما اشترط الضبط
لان الصدق لا يحصل بدون الضبط واذا كان كذلك فلا يجب العمل بخبر
الكافر لفقد الشرط الاول وخبر الفاسق لفوات الشرط الثاني وخبر الصبي
لعدم العقل الكامل وخبر المعتوه لانه كالصبي وخبر الذي اشتد غفلته
او مسامحته اي عدم المبالاة بالسهو والخطاء

٢٩٣

او مجازفة اى التكلم من غير خبرة ويقظة لعدم الشرط الرابع والمستور
كالفاسق فلا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته واحترز
به عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة
نظرا الى العدالة الظاهرة الا في الصدر الاول المتصل بقوله لا يكون خبره
حجة والمراد به القرون الثلثة قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم على ما بين
من ان العدالة اصل فيهم بقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اى
المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهب ابي
فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لشيوع
عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر
اى ذكر محمد في كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيرد وهو الصحيح
لانه لا بد من اشتراط
العدالة ليرجح جانب الصدق

في الخبر وما كان شرطا لا يكفي وجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم
تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد قد دخلت وقال المولى
دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفي بثبوته ظاهرا
لنزول العتق وقال محمد في الفاسق والحاكم انه يخبر بنجاسة الماء لانه رأي الشاهد
يحكم السامع رأيه اي يجعل السامع رأيه حاكما فان وقع في قلب السامع
انكان في اكبر رأيه انه اي المخبر صادق في الخبر تيمم السامع ولا يتوضأ
لان اكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط بمنزلة اليقين من غير اراقة الماء
فان اراق فهو احوط للتيمم لاحتمال كونه كاذبا فتحقق الضرورة للبيعة
حين الاراقة قطعي وعند عدمها ظني فالاراقة ثم التيمم احوط وان كان
اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم لان طهارة الماء ثبت يقينا
فلا حاجة الى ضم التيمم اليه وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في
قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يعمل بخبرهم ولا يتيمم

قلب السامع الخ

لان هؤلاء ليس لهم ولاية على انفسهم فليس لهم ولاية الالزام على الغير
ايضا فان اراق السائل الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال صدقهم باق و
ان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته وفي المعاملات التي تتفك عن
معنى الالزام اي ليس فيه الزام اصلا آخر زبر عما هو الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فانه يشترط فيه العدد ولفظ
الشهادة والاهلية بالولاية واما العدد فلان الطمأنينة القلب بقول الاثنين
اكثر منه بقول الواحد ولان الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح الصدق
بانضمام شاهد آخر اليه واما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان
المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير والشاهد له
ولاية على المشهود عليه كالقاضي له ولاية على المقضي عليه والكافر ليس من اهل
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ لانهما لا ولاية لهما على انفسهما
فكيف على غيرهما واحترز بزيادة عما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل فانه الزام

غاية

من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان المؤكل يتصرف
في حق نفسه فيشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدالة والعدد
عند ابي حنيفة رعاية لشبه الالزام وعدم كالوكالات والمضاربات والاذن
في التجارات يعتبر خبر كل مميز عدلا او بالغا كان او لا مسلما كان او لا لعموم
الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط حتى اذا اخبره صبي او كافر او
فاسق ان فلانا وكله او اذن له لم يجز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان الانسان قلما يجد الشخص المستجمع لتلك الشرائط ليعتبر الى
وكيله بخبر الوكالة او الى غلامه بخبر الاذن بل المتعارف بعث الصبيان و
العبيد لذلك والعدالة لا ينتهضون دائما للمعاملات الخسيسة فلو
اعتبرت تلك الشرائط لعطلت المصالح وفيه من الحرج ما لا يخفى ولا
دليل مع السامع يعمل به ليرى بذلك الدليل سوى هذا الخبر فتبين وجه كون
الضرورة لازمة ههنا بخلاف خبر الفاسق بخاسة الماء لان العمل بالاصل
ممكن ثمة فلم تكن الضرورة لازمة هناك فوجب ضم تحكيم الرأي اليه واعلم
انه ذكر فخر الاسلام في موضع كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه اشترط التحري وهو

المذكور في كلام الإمام السرخسي وذكر محمد هذا القيد المذكور في كتاب الاستحسان
ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب
الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان كذا في التلويح
فتامل وتعرف ولا عتبار هذه الشرائط المذكورة ليترجح جهة الصدق
في الخبر فيصلح الخبر بسببها ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم
بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه غير ملزم لان العبد والوكيل لا يلزمهما الاقدام
على التصرف فشرطناها اى تلك الشروط فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين
والديانة دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق
في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد باكبر الرأى ولم
يعتبر في رواية الحديث لان ذلك اى الوقوف على هذه الاشياء امر خاص
اى لامر معين مخصوص صفته انه لا يستقيم فلقيه من جهة العدول
البتة لانه لا يجب ان يقف عليه جميع الناس بل يجوز ان يقف عليه الفساق
بل هو الشائع بخلاف رواية الحديث فوجب الترجيح في جزم اى خبر
الفاسق المضروبة وهذا دفع لما يقال انه لما اشترطت هذه الشرائط في

حواشي
متعلقة صفحه
۲۹۸

۲۹۹

امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في
الاخبار بنجاسة الماء ونحوها وان تأيد باكبر الرأي لانه من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي ولكونه اي الفاسق وهو عطف على قوله
للضرورة مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب في
خبره وهذا عطف على قوله ولكونه اي اعتبر خبر الفاسق مع التحرج للضرورة
ولكل واحد من هذين الامرين المستلزمين لاعتباره حيث يلزم من
الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاقدام والاجتناب اي ليس خبره ملزما على
الغير ابتداء فانتفى التهمة بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزم بما اخبرهما
ما يلزم غيرهما اما الكافر فلعدم كونه مخاطبا بالشرائع فلو اعتبر خبره كان
الخبر ملزما ابتداء واما الصبي فلانه لم يلزم ما اخبره به فيصير الزاما ابتداء
ايضا الا ان هذه الضرورة غير لازمة لدفع ما يتوهم من انه يلزم قبول خبر الفاسق
من غير وجوب التحرج لان العمل بالاصل ممكن وهو اي العمل بالحكم
بطهارة الماء مثلا لان الماء طاهر في الاصل اي في اصل الخلقة واذا كان
كذلك فقد ثبت انا لم نجعل الفسق هدرا بل اعتبرنا من وجه حيث

لم يقبل بدون ضم تحكيم الرأي اليه ولا ضرورة في المصير الى روايته في

امور الدين اصلا فلا يقبل خبر الفاسق فيها سواء ظن صدقه او لا لان في

العدول خبر مقدم على الاسم وهو قوله كثرة وقوله من الرواة بيان للعدول

كثرة وبهم اي بالعدول غنية عن غيرهم فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق

بالتحري اي لا احتياج الى قبول خبره مع التحري ههنا لان العلماء والاتقياء

يتلقونها فلا حرج في عدم اعتبار اخبار الفسقة في الاحاديث واما

صاحب الهوى وهو ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع

فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى اي اتخذه نحلة وملة

ودعى الناس اليه اي الى الهوى لان المحاجة اي محاجة صاحب الهوى مع

اهل الحق والدعوة اي دعوة الناس الى الهوى الذي هو عليه سبب

حامل له على الكذب وداعي الى التقول اي الافتراء فلا يؤتمن على حديث رسول

٣٠١

اعلم ان صاحب الهوى اما كافر كالغلاة من الروافض واما فاسق فالجمهور
على رد شهادة الكافر وروايته وعلى قبول شهادة الفاسق واما روايته
فقيل مقبولة على الاطلاق وقيل يقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا الى
هواه ولا يقبل اذا كان هواه كذلك وهو اختيار الشيخ وهو مذهب اهل
الفقه والحديث وذهب البعض الى قبول شهادة الكافر وروايته والبعض
الى عدم قبول شهادة الفاسق وروايته واذا ثبت ان خبر الواحد حجة
قلنا هذا شروع في بيان شرائط تقدم خبر الواحد على القياس بعد ما
تبين كونه حجة انكان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة جمع عبد كالنساء للمرء

او عبدله فان العرب يقولون في عبد عبدله وفي زيد زيدله وهم عند الفقهاء
عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعند المحدثين
عبدالله بن زبير مقام عبدالله بن مسعود كذا في الشرح وذكر في القاموس
والعبادلة عبدالله بن عباس وابن عمر وابن العاص وليس منهم ابن مسعود
وغلط الجوهري وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري و
عائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب وابي الدرداء
كان حديثهم حجة يترك به القياس وروى عن مالك تقدم القياس على خبر
الواحد واذا كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة
وانس بن مالك فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف رأى خالف حديثه
القياس لم يترك الحديث الا للضرورة وانسد باب الرأي من كل وجه حتى
ان كان مخالفا لقياس وموافقا للآخر لا يترك الحديث وهو عطف تفسيري

لقوله للضرورة وبيان ذلك ان النقل بالمعنى شائع ويجوز ان ينقل الراوي
بعبارة لا يحتمل المعنى الذي حمل الفاظ النبي عليه السلام لانه اوتي اليه جوامع
الكلم فتمكن في هذا الحديث شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة
فيه ليس الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت في المتن والاتصال
جميعا فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح القياس
لعلة الشبهة هذا مذهب عيسى ابن ابان واختاره كثير من المتأخرين و
ذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء الى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم
الخبر على القياس وقالوا لم ينقل هذا القول عن اصحابنا بل المنقول عنهم ان
خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا
اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت
بالقياس وقالوا ايضا لم يثبت ان اباهريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها واعاتر

اصحابنا العمل بحديث المصرات لمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي وذلك لان
الحديث الذي خالف القياس مطلقا المروي عن راو ضابط عدل غير فقيه
مثل حديث ابي هريرة في المصرات وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل و
الغنم فمن ابتاع بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها رد ها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع والمراد
ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل للمشتري انها
كثيرة اللبن ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين واختلف العلماء
فيه فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار وعندنا ليست
بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة
المبيع وبقاء اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يعدم
صفة السلامة فقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان
اما بالمثل او بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف القياس فلا يكون معتبرا

وان كان الراوي مجهولا ضبط المقام ان يقال ان الراوي اما معروف بالرواية
او مجهول والمعروف ان كان معروفا بالفقه يقبل خبره سواء وافق القياس
وان لم يكن معروفا بالفقه فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني والا فان لم يظهر يجوز العمل به
في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحته فيقبل او برده
فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل ايضا او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا يقبل لا يعرف الا بحديث
رواه او حديثين مثل رواية بصنة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيده وسلمة بن المحبق بكسر الباء فانه روى
ان النبي عليه السلام قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه
مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس
الصحيح برده فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن فيه
بعد ما بلغتهم روايته صار حديثه مثل

جواب اذا كان الراوي مجهولا بما مر

حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس

وان اختلف فيه اى في حديثه اى في صحته بان قبل البعض ورده البعض

مع نقل الثقات عنه فكذلك اى كحديث المعروف عندنا مثل حديث معقل

بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها

فقضى رسول عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي وقال

ما نضع بقول اعرابي بوال على عقبيه فعملنا به لموافقة القياس فان الموت

عندنا كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعي لما انه خالف القياس

عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو

طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية هذا المجهول وان لم يظهر

في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا فلا يجوز العمل به ان خالف
القياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به
لكن العمل به جائز اذا وافق القياس وفائدة جواز العمل به مع ان الحكم ثابت بالقياس
ايضا هي جواز الاسناد الى غير فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه ثابتا
بالحديث لان العدالة اصل في ذلك الزمان قال النبي عليه السلام خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا
لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل ذلك الزمان فصار الخبر المتواتر يوجب علم
اليقين ويقابله الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والخبر المشهور
يوجب علم الطمانينة ويقابله المستنكر لان المشهور حجة يحتمل عدم الحجية والمستنكر
على عكسه وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي ويقابله خبر المجهول الذي لم يقابل

برد ولا قبولا ان خبر الواحد يوجب العمل به وهذا لا يوجبه والمستنكر منه
من الخبر الواحد يفيد الظن اى الوهم وان الظن بهذا المغنى لا يغنى من الحق
شيئا والمستتر اى المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبولا منه اى من الخبر فى حيز
الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث ظاهر مخالفته اى
الحديث قولا بان افتى بخلاف روايته او عملا من الراوى بعد الرواية بانه
عمل بخلافها وضبط الاقسام ان يقال الطعن اما من الراوى او من غيره و
الثانى اما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فيما
يحتمل الخفاء او فيما لا يحتمل والاول لا يكون جرحا والثانى يكون جرحا والثانى
هو ان يكون من ائمة الحديث اما ان يكون الطعن مجملا او مفسرا فان كان مجملا
لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه فلا يخلو اما ان يكون

الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل التعصب كان جرحا والا لا يكون جرحا وما
ليس بطعن شرعا فمذكور فحاصل الپزدوي والاول وهو ان يكون الطعن من الراوي
فاما ان يعمل بخلافه بلا تاويل بعد الرواية فح يكون جرحا وان عمل بخلافه قبلها او
لا يعلم التاريخ لا يكون جرحا واما ان عمل بخلافه بتاويل بان عمل بعض محتملا نزفانه
رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح واما ان انكرها فلا يخلوا اما ان يكون
انكاره انكار احاد امكذبا بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت
علي فيسقط العمل به اتفاقا او اما ان يكون انكاره انكار امتوقفا بان قال لا
اذكر في روايتي كذا ولا اعرفه فهذا لا يكون جرحا عند البعض ويكون جرحا
عند البعض بعد الرواية كحديث عائشة ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب
فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرءة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد
بعبارة غير المتزوجة من النساء

فلان ينعقد بعبارتها أولى ومن غيره اى للراوى من ائمة الصحابة والحال
ان الحديث ظاهر لا يخفى الخفاء عليهم نحو ما روى عبادة بن الصامت عن النبى
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلى ولا يمكن
خفاء هذا الحكم عليهما فيحمل على الانتساخ متعلق بالقسمين واختلفوا
فيما اذا انكره المروى عنه كحديث ايما امرأة نكحت نفسها الخ رواه سليمان
عن موسى الاشعرى عن الزهرى عن عروة عن عائشة وقد انكر الزهرى قال
بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا يدل على سقوط العمل به
قول ابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يكون توقف المروى عنه فى الرواية

للراوي جرحا وهو اي هذا الاختلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية ادعى رجل بان القاضي قضى له على خصم بكذا
والقاضي لم يذكر قضاءه وانكر فاقام المدعي البينة على ذلك يقبل عند محمد
ولا يقبل عند ابي يوسف كما قاله وهو اي والحال ان القاضي لا يذكرها اي
القضية فقال ابو يوسف لا يقبل القاضي قولهما وقال محمد يقبل القاضي قولهما
والطعن المبهم بان يقال هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يوجب
اي الطعن جرحا في الراوي كما لا يوجب اي لا يوجب الطعن المبهم جرحا
في الشاهد ولا يمنع العمل بما اي بالحديث وهو عطف على قوله لا يوجب
الا اذا وقع الطعن مفسرا هذا الاستثناء منقطع بما هو جرح متفق عليه
او يكون الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من
ائمة الحديث **فصل** في المعارضة هي في اللغة ممانعة على سبيل المقابلة
يقال عارض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وفي الاصطلاح

تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن جمعهما وهذه الحجج التي سبق ذكرها
من الكتاب والسنة وهذا بيان للحجج وكلها من المتبعيض لا تتعارض في انفسها
وضعا اي حقيقة ولا تتناقض والتناقض وجود الدليل في بعض الصور
مع تخلف المدلول عنه اما بلا مانع وهذا عند من جوز تخصيص العلة
او مطلقا عند من لم يجوز تخصيصها وهو يوجب بطلان الدليل واما
التعارض فهو بمنع ثبوة الحكم من غير تعارض للدليل هذا هو الفرق
اصطلاحا وان استلزم كل واحد منهما الاخر ولذلك جمعهما المصنف لان ذلك
اي كل واحد من التعارض والتناقض من امارات العجز فان اقامة الحجة المتعارضة

على الشئ انما هو للعجز عن اقامة حجة غير متعارضة هذا لو علم التعارض بينهما
وعجز عن اتيان غير المعارض او ان اقامة الحجة للمعارضة للعجز عن العلم
بكونها معارضة للحجة الاخرى التي اقامها او لا هذا لو لم يعلم التعارض
بينهما تعالى الله عن ذلك اي العجز ولما يقع التعارض والتناقض بينهما اي
بين الحجج لجهلنا بالناسخ ممتازا عن المنسوخ فيكون التعارض بينهما ظاهرا
لا حقيقة وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لان النصين
المتعارضين متساقطان فكانه لم يوجد في الحادثة حكم فلا بد من دليل
آخر ليتعرف به مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانهما متعارضان فيصار الى الحديث
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وفي حديث آخر
اذا قرء القرآن فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

لانه يحتمل ان يحمل على نفي الفضيلة وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى
القياس ومثاله ما روى انه عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما يصلون
ركعتين في كل ركعة ركوع وسجدتان وما روت عائشة انه عليه السلام صلى
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات واقوال الصحابة على الترتيب في الحجج اعلم انه
اختلف في جواز تقليد الصحابي فقيل يجوز مطلقا اي فيما يدرك بالقياس
وفيما لا يدرك بالقياس وقيل لا يجوز فيما لا يدرك بالقياس والمختار ما اورد عبارة يحتمل
تطبيقها بكل واحد منهما لانه يجوز ان يكون قوله على الترتيب والحجج متعلقا بالمجموع اي حكم
المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
اولا ثم الى القياس ثانيا فيكون مطابقا للقول الاول ويجوز ان يكون
متعلقا بما قدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة

٣١٥

ويكون المعنى ان الكتاب مقدم على السنة وهي على القياس واقوال
الصحابة وعند العجز يصار الى احدهما اى فيما يدرك بالقياس الى القياس
وفيما لا يدرك به الى اقوال الصحابة فيكون مطابقا للقول الثاني ويكون
تقديم ذكر القياس على اقوال الصحابة تنبيها على هذا وهذا موافق لما
ذكره الشارح المحقق ويمكن ان يكون قوله على الترتيب متعلقا بالقياس و
اقوال الصحابة ويكون المعنى المصير اليهما على الترتيب المقرر الثابت في الحجج
بان يقدم الاقوى على الاضعف فمن اختار ان القياس اقوى من قول الصحابي
يصير اليه ومن اختار ان قول الصحابي اقوى منه يصير الى قول الصحابي ويكون
حينئذ قوله على الترتيب في الحجج اشارة منه الى توقفه في الترتيب بين القياس

واقوال الصحابة رض ان امكن اى امكن المصير على الوجه المذكور لان التعارض
متى ثبت بين الحجتين تساقطا اى الحجتان جميعا لاندفاع كل واحدة
منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اى بعد الحجتين المتعارضتين
من الحجة فيه اشارة الى ان المرجح يجب ان لا يكون من جنس المتعارضتين
ولذا قالوا انه لو كان فى جانب اية وفى جانب اخرايتان او فى جانب حديث
وفى جانب اخر حديثان لا تترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد بالايتين
ولا بالحديثين بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا
يترجح بكثرة الادلة بل بقوتها ويرد عليه انه لو لم يكن موافقة اية لاية موجبة
لقوتها فكيف يكون موافقة الحديث لها موجبة لترجيحها لانه يلزم
ترجيح الاية والسنة على الايتين وترجيح السنة والقياس على السنتين ولا
وجه لما قيل ان السنة متاخرة عن الكتاب والقياس متاخر عن السنة و
المتعارضان متساقطان فبقى العمل بالمتاخر لان تاخر السنة عن الكتاب و
القياس عنهما ليس الا فى الرتبة لا فى الزمان فيجوز ان يتقدم السنة زمانا
ويصير منسوخا بالكتاب ويمكن الجواب بان الادنى يصير بمنزلة الوصف التابع
للاقوى فيزداد بانضمام قوة للاقوى فيترجح بخلاف انضمام المساوى الى مثله

وعند تعذر المصير اليه اى الى ما بعدهما اى المتعارضين بان لم يوجد بعدهما
دليل اخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصل معناه
بان يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار فانه لما
تعارضت الدلائل الدالة على طهارة لحمه وحرمته فقد روى انه عليه السلام حرم
لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروى انه عليه السلام اباح لحوم حمر الاهلية ويلزم
منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيأخذ حكم منه وايضا تعارضت
الدلائل الدالة على طهارة سؤره ونجاسته فانه روى انه عليه السلام سئل
اتتوضأ بماء فضلت الحمر فقال نعم وهذا نص في طهارته وروى انه عليه السلام
نهى عن حمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة الماء

ولم يصلح القياس شاهدا لواحد منهما لأن سؤر الحمار اعتبر بالعرق كان طاهرا
لأن العرق طاهر وان اعتبر باللبن كان نجسا لأن اللبن نجس في اصح الروايتين
أو يقال لا يجوز الحاق سؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لأن الحمار يربط في
الدور ويشرب من الأواني بخلاف الكلب فانه يطوف حول الابواب فلا الحاقه
بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة في الحمار دونها في الهرة لانه
لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا الطهارة او النجاسة لكان اثباتا
لهما من غير علة جامعة بين الاصل والفرع وهو باطل لانه اي القياس يصلح
لنصب الحكم ابتداء ولو حكم بطهارته او نجاسته يلزم ذلك لانه لم يثبت ذلك
الحكم بنص خر يوجد فيه ولا جامع فبقي ان يكون الحكم باحدهما ابتداء بالرأي
قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي كان سؤر الحمار عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس بذلك الماء ما كان طاهرا يقينا بالتعارض ولم يزل به
اي بذلك الماء الحدث اذا توضأ به لان الحدث كان متحققا يقينا فلا يزول
بالشك كما ان الشيء الطاهر اذا اصابه ذلك الماء لا يصير نجسا لان طهارته كانت
ثابتا يقينا فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه اي الى استعمال الماء للتوضي

لیحصل الطهارة بیقین ولیس مشکلا لوجود الاشتباه فی الحکم لا بقاء
لما وجب تقریر الاصول وقد عرفنا ان الماء طاهر وطهور یقینا لزم ان یبقی
کذلک لانا نقول من ضرورة تقریر الاصول زوال صفة الطهوریة عن الماء
لانه لو بقیت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنی للطهوریة فی عرف الفقهاء
الا هذا ولو قلنا بزوالهما به لا یکون تقریر الاصول بل عملا باحد الاصلین و
اهدار الآخر فوجب القول بزوال الطهوریة بان یقع الشك فیها هکذا فی
الشرح وغیره واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقط ای لم یسقط
العمل بهما بالتعارض لیجب العمل بالحال ای لو قلنا بالتساقط لادی الی العمل
باستصحاب الحال الذی هو لیس بدلیل وانما ادی الیه لانه رجع یضطر الی معرفة
حکم الحادثة وطریقها الدلیل ولیس بعد القیاس دلیل شرعی فیضطر الی العمل
باستصحاب الحال وهو لیس بدلیل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء
کل واحد منهما حجة فی حق العمل به کما ستعرف بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة
قلبه

لکاتبه عفا عنهم

۱ قوله ولیس مشکلا هو الذی یجی
۲ قوله لوجود الاشتباه فی الحکم لا بقاء لما وجب تقریر الاصول
۳ قوله وقد عرفنا ان الماء طاهر وطهور یقینا لزم ان یبقی کذلک
۴ قوله من ضرورة تقریر الاصول زوال صفة الطهوریة عن الماء
۵ قوله بان یقع الشك فیها هکذا فی الشرح وغیره
۶ قوله واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقط
۷ قوله لم یسقط العمل بهما بالتعارض لیجب العمل بالحال
۸ قوله لو قلنا بالتساقط لادی الی العمل باستصحاب الحال
۹ قوله وهو لیس بدلیل
۱۰ قوله فیضطر الی العمل باستصحاب الحال
۱۱ قوله وهو لیس بدلیل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء
۱۲ قوله بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه

ای یعمل باحدهما بشرط التحری لان القیاس حجۃ صفتہا ان یعمل برای بالقیاس
او بالحجۃ باعتبار کونہا عبارۃ عن القیاس لصاب المجتہد الحق برای
بالقیاس او خطأ ای ان القیاس یعمل بہ واصابۃ المجتہد الحق والخطاء سواء
فی حق العمل وان لم یستویا فی الحقیۃ عند اللہ تعالی فان الحق عندہ تعالی
احد القیاسین علی الاصح فکان العمل باحدهما ای باحد القیاسین وهی ای
القیاس حجۃ فی حق العمل وتانیث المبتدء باعتبار الخبر والجملۃ حالیۃ
اطمأن قلبہ الیہا الجملۃ صفۃ للحجۃ بنور الفراسۃ متعلق بقولہ اطمأن
اولی من العمل بالحال خبر لکان وهذا بخلاف النصین المتعارضین لان
احدهما وهو المنسوخ منهما لیس حجۃ اصلا وبعدهما دلیل شرعی یرجح الیہ
اعنی القیاس فان قیل لما کان کل واحد من القیاسین حجۃ فی حق العمل یجب ان
یختار احدهما بلا تحری کما هو مذهب الشافعی قلنا حجیۃ القیاس فی حق العمل
یقتضی ذلک لکن کون الحق عند اللہ تعالی واحدا یقتضی سقوطهما لعدم
تعین الحق والخطاء فلا بد من ان یحکم فیرایہ ویعمل بشہادۃ نور الفراسۃ

وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا

اي ابصرت وعلمت ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما

ضدا يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما ايهما لك

الحجتين في القوة هذه شروط ليتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان كما ان احدهما

تقتضي حرمة المنكوحة والاخرى حرمة امها اولم يتساويا بقوة كالقياس و

النص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة كن

المعارضة لان المعارضة لا تتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط ثمانية لكن

التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي

الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن

على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك

الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب اولا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك

وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا

اي ابصرت وعلمت ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما

ضدا يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما ايهما لك

الحجتين في القوة هذه شروط ليتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان كما ان احدهما

تقتضي حرمة المنكوحة والاخرى حرمة امها اولم يتساويا بقوة كالقياس و

النص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة كن

المعارضة لان المعارضة لا تتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط ثمانية لكن

التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي

الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن

على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك

الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب اولا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۲۲

یکون مقصدیا ۱۲ هذه الحاشیة

الحكم وهو النسبة الحكمية وعلى هذا فاشتراط وحدة الزمان لاجل ان الحجتين
حين عدمهما يسمى احدهما باسم الناسخ والاخرى بالمنسوخ فلدخولهما في نوع
اخر حكم زاد هذا الشرط مع ان وحدة النسبة شاملة له واختلف مشائخنا في
ان خبر النفي اي الذي ينفي الامر العارض ويبقى الامر الاولي هل يعارض خبر الاثبات
وهو الذي يثبت امرا عارضيا وفيه اشارة الى ان خبر الاثبات اولى لانه يفيد التاسيس
والنفي يفيد التاكيد واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني الائمة الثلثة
في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي فقد اخذوا بالمثبت في خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار العتاقة وهي فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبدا خلافا للشافعي واخذوا بالنافي في مسئلة جواز نكاح المحرم
فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام للعتق الطارئ

وروى انها اى بريرة اعتقت وزوجها حر حين اعتقت معاتفاقهم على
عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها
انه اى زوجها كان عبدا فكانت لعبودية امرا اصليا والعتق على هذا امرا عارضا
فالدليل الدال على الاول يكون نافيا لنفيه الامر العارض الذى هو العتق
وابقاءه الاصلى والدال على الامر الثانى اعنى العتق يكون مثبتا لاثباة
الامر العارض اعنى العتق فاصحابنا ههنا اخذوا بالدليل المثبت وهو الحديث
الثانى وروى ان الرسول عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال اى خارج عن
عن يزيد بن الاصم عن ميمونة
احرام وروى انه عليه السلام تزوج ميمونة اى ميمونة وهو محرم واتفقت عامة
عن ابن عباس رضي الله عنهما
الروايات على انه لم يكن فى الحال الاصلى فكانت الاحرام امرا اصليا والحل الطارئ
عليه السلام
امرا عارضيا فيكون الدال على الاول اعنى بيز الحديث الثانى نافيا والدال على
الثانى اعنى الحديث الاول مثبتا وانما قيدنا الروايات بالعامة لانه قد
هذا اشارة الى قوله
روى انه عليه السلام تزوجها قبل ان يحرم وهو بالمدينة فجعل اصحابنا ههنا
العمل بالنافى وهو الحديث الثانى اولى فعلم ان الامر بالعكس فعلم ان علمهم
مختلف وقالوا اى اصحابنا فى تعارض الجرح بان اخبر المزكى بان الشاهد مجروح
والتعديل بان اخبر اخر انه عدل ان الجرح اولى وهو اى والحال انه المثبت
لانه يثبت امرا عارضيا اذ العدالة ترهى الاصل
حتى يتبين فكان العدل نافيا للفسق

ولما اختلف علماؤهم في ذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما قوة او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فح لا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فح وجب التفحص عن حال المخبر فايهما ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليل بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل وعلى الاستصحاب لكن عرف ان الراوي اعتمد على دليل المعرفة كان النفي في كل واحد من القسمين مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا اي فلا يكون النفي مثل

الاثباتة ولما مهد الاصل فرع عليه بقوله فالنفي الواقع في حديث بريرة مما لا يعرف

الا بظاهر الحال لانه ليس لنفي الحر بتر دليل يعرف به سوى الخبر بالعبودية وهو

غير ثابت فلم يعارض هذا النفي الاثباتة والنفي في حديث ميمونة مما يعرف

بدليله وهو اي دليله هيئة المحرم فكان مثل الاثباتة فوقعت المعارضة فوجب

المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة واليه اشار بقوله وجعل رواية ابن عباس

انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهي انه عليه السلام

تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرام لانه اي يزيد

بن الاصم لا يعد اي لا يساوي ابن عباس في الضبط والاتقان فاذا اخبر

الواحد بطهارة الماء واخر بعدهما او اخبر احد بحل الطعام او الشراب واخر بعده

فالخبر الاول ناف والثاني مثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصور

من جنس ما يحتمل ان يعرف بدليله

مثل النجاسة والحرمة اى كما يعلم النجاسة والحرمة بدليل يحتمل ان يعلم
طهارة الماء وحل الطعام والشراب بدليل فان من اخذ الماء من النهر الجارى
فى الاناء الطاهر والحال ان الاناء حاضر عنده غير غائب عنه ولم يلاقه شئ
نجس كان عارفا بطهارة الماء بدليل وكذلك الحل ويحتمل ان يكون الحكم بالطهارة
والحل بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يقبل وان
ثبت انه اخبر عن دليل فحيث يقع التعارض بين الخبرين اى خبر الطهارة والحل
وخبر النجاسة والحرمة فيهما اى فى الماء والطعام وعند ذلك اى وقوع
التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى الطعام لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا لكن يصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد
الرواة لان القلب اليه اميل لان قول الجماعة اقوى فى افادة الظن من قول الواحد
ويؤيده اعتبار العدد فى الشهادة ورجح بالذكورة والحرية فى العدد دون الافراد
فقيل خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر الامرتين فاما خبر

الاضطرارات وما اخر حرمه بها خبر حل الطعام او
الشراب خبر حرمه بها خبر حل الطعام او
لما فعله اى شئ خلص الدم ان الشيخ اراد الشئ
يزيل كل خبرين قرءا حيضا فيض اراد الشئ
وقرء طهرا فطهر اراد الشئ
قبل ان ذلك اسم اشارة موضوع لشئ اراد المعرف
والشئ اراد اليه البعيدة يليس الاخبر الطهارة والنجاسة
فعندنا لم يحصل المطابقة بين اسم الاشارة وبين
تعدده واوجد اسم الاشارة وهو اشارة الى
وقوع التعارض فحصلت المطابقة بينهما فى الافراد
والتذكير وهو وان كان قريبا لكنه ليس
بذلك القريب لان وضع البعيد بينهما فى الافراد
حتى ان عند ابن الحاجب يجب ان يستعمل القريب والبعيد
كليهما الاترى انه قال فى الكافية وقد يشار
وذلك للبعيد اذ فيه كلام هذا
صدم العقول ويكون

رجل واحد فمثل خبر امرءة واحدة وكذا خبر الحر كخبر العبد لان مبنى ما ذكرنا
من الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد فاعتبرنا في العدد دون الافراد واستند
الضمير عائد الى كلمة من بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان
بنجاسته مثلا يجب العمل بقول الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء مثلا وحر ثقة بنجاسته
يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه ولو كان العبدان مقام عبد والحران
مقام حر اخذ بقول الحرين واذا ثبت في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان
هذا اى الذى ذكره البعض متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بين
الصحابة ومن بعدهم باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بما ذكره هذا
البعض ولو كان الترجيح بذلك صحيحا لنقلوه واعتبروه كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وهذه الوجوه التي مر ذكرها بجملتها من الخاص والعام
ونحوهما سوى المحكم من الكتاب والسنة سواء كانت غير متواترة
تحتمل ان يلحقها البيان وهو نيابة العام والخاص ونحوهما باعتبار

جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان نظرا الى ترتيبه
البيان متأخرة من رتبة المبين وهذا جرت عادة السلف على هذا النحو من
البيان وهذا تمهيد لبيان البيان وهذا **باب البيان** البيان
يطلق على فعل المبين اعني الاظهار كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبين
كالدليل وعلى متعلق التبين وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو اضاح
المقصد وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو الشائع وهو على خمسة اوجه
لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام ولازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او معه والثاني بيان تغيير كالاستثناء والتخصيص والشرط والصفة

والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن البيان اكده بما يقطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير
وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه
دونه فلا يغيره ووجه آخر للضبط وهو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بما
وضع للبيان اولا والثاني بيان الضرورة والاول لا يخلو اما ان يكون مغيرا
للحكم المتقدم اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون دافعا اولا والاول
بيان التبديل والثاني بيان التغير وان لم يكن مغيرا فلا يخلو اما ان يكون
بعد نص يمكن العمل به او بعد نص لا يمكن العمل به والاول بيان التقرير والثاني
بيان التفسير والمعنى جعل النسخ بيان التبديل موافقا لما ذكره فخر الاسلام
نظرا الى ان النسخ بيان لانتهاء المدة فيجوز ان يجعل من اقسام البيان و
قال شمس الائمة حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجودها ابتداء والنسخ دفع له بعد الثبوت بالنسبة الينا فلم يكن بيانا بالنسبة الينا
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من

النصوص الواردة لبيان الاحكام وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق
فليس ببيان فينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق الكلام له
تعلق بر في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بيان تقرير سمي بر لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر
يقطع احتمال غيره مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران قد
يطلق على سير البريد مجازا فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة و
قطعا لاحتمال المجاز والاضافة من قبيل اضافة علم النحو الى بيان التقرير وكذا
البواقي سوى بيان الضرورة فان الاضافة فيه من قبيل اضافة المسبب الى سببه
بيان يحصل بسبب الضرورة وبيان التفسير سمي بر لانه يفسر ما فيه خفاء وبيان
تغيير سمي بر لانه يغير حكم ما يلحقه هذا البيان مع ان فيه معنى البيان كما
ستعرف وبيان تبديل وبيان ضرورة وستطلع على ما يطلعك الله تعالى وجوه تسميتها

٥ اقول بذا تفسير الجملة فليس لتخصيصها معنى
٥ اضافة البيان الى المفعول من قبيل
٥ اضافة الجنس الى النوع كعلم النحو
٥ اضافة البيان الى المبين كما في علم النحو
٥ اضافة البيان الى السبب كما في بيان الضرورة
٥ اضافة البيان الى السبب كما في بيان التفسير
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التغيير
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التبديل
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان الضرورة
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التفسير
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التغيير
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التبديل
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان الضرورة
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التفسير
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التغيير
٥ اضافة البيان الى المبين كما في بيان التبديل

اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملئكة شامل الجميع الملئكة
على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه بحيث لا
يحتمل الخصوص فيصير بيان التقرير موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر
للحكم فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا وكذلك اى مثل بيان التقرير بيان
التفسير في انه يجوز موصولا ومفصولا وهو اى بيان التفسير بيان ما فيه
خفاء مثل المجمل والمشترك كلحوق البيان من النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا
الصلوة فان الصلوة كانت مجملة ففسرها بالاركان المخصوصة ولا يجوز تاخير
هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز التكليف بالمحال
واما تاخيره الى وقت الحاجة فجائز عند العامة فاما بيان التغيير
نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل باجماع الفقهاء

سوی ابن عباس واختلفوا فی جواز تراخی خصوص العموم فعند الاقع
التخصیص متراخیا وعند الشافعی یجوز غیر التراخی وهذا الاختلاف بناء
ای مبنی علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد
الخصوص لا یبقی القطع بل یصیر ظنیا فکان التخصیص تغیرا من القطع الی
الاحتمال فیتقید التخصیص بشرط الوصل لان بیان التغیر انما یصح موصولا
لا مفصولا واما عند الشافعی فوجه ظنی قبل التخصیص فکان تخصیصه
بیانا محضا تقریرا علی اصله من کونه ظنیا فیصح موصولا ومفصولا و
علی هذا ای علی تقید الخصوص بالوصل

قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمة لانسان وبالفص منه اى من ذلك الخاتم
لانسان آخر ايصاء موصولا ان الايصاء الثاني وهو ايصاء الفص يكون
خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول وهو ايصاء الخاتم ويكون الفص
للثاني لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل الايصاء الثاني عن
الاول لم يكن الايصاء الثاني خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول بل صار الثاني
معارضا للاول فيكون الفص بينهما نصفين لوقوع التعارض بينهما في
الفص فلم يصيرا بانا مع الفصل واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء وهو المذكور
بعد الاولى اخواتها وهذا التعريف شامل للقسمين وقيل هو الاخراج عن المتعدد
بالا واخواتها او هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكم بالا

حواشی متعلقه بصفحه ٣٣٥

واخواتها ایضا ای کما اختلفوا فی تخصیص العام فقال اصحابنا الاستثناء
یمنع التکلم بحکم بقد المستثنی الباء الاولی متعلقة بالتکلم والثانیة بیمنع
والضمیر عائد الی المستثنی ای الاستثناء یمنع منعا مقیدا بقد المستثنی التکلم
بحکم المستثنی الذی وجد فی ضمن تکلم المستثنی منه حتی کان التکلم به لم
یقع فیکون التکلم بالمستثنی منه تکلما بالباقی بعده ای بعد الاستثناء
ففی قوله علی عشرة الا ثلثة المستثنی منه عشرة والمستثنی ثلثة والباقی فی
صدر الکلام بعد المستثنی سبعة فکانه تکلم بالسبعة وتعدم الحکم
فی المستثنی لعدم دلیله وقال الشافعی الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة
فان الاستثناء عنده یفید حکما معارضا لحکم المستثنی منه بمنزلة دلیل

الخصوص فان العام لما اشتمل الذي خص منه ثم لحقه دليل الخصوص كان الدليل
معارضا له فكذا الاستثناء فعنده في الاستثناء حكمان معارضان وعندنا
حكم واحد كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فان التعليق عنده
لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع اعني التعليق او عدم
الشرط فكذا الاستثناء وعندنا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت
الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فصار عندنا
تقدير قوله لفلان على الف الا مائة له على تسعمائة اي فيه حكم واحد صريحا
وعنده الا مائة فانها اي المائة ليست على اي فيه حكمان معارضان صريحا
وعلى هذا اي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر صدر الكلام
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي الا طعاما مساويا بطعام متساو
عاما في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما
يدخل تحته فلا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين عنده لدخوله تحت عموم النهي عن بيع الطعام

٣٣٨

المستغرق لجميع افراده لان الاستثناء عارضه اى نهى بيع الطعام المستغرق
لجميع افراده فى المكيل خاصة لان المراد من التساوى التساوى فى الكيل خاصة فبقى
النهى المذكور عاما فيما لا معارضة فيه فيشتمل النهى بيع الحفنة بالحفنتين وبالاختيار
قلنا هذا استثناء حال فيجعل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثناء
ويمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء فيكون الصدر اى صدر الكلام
عاما فى الاحوال كلها التى تجانس المساواة فى الكيل لا مطلقا فكانه قيل لا
تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا
حالة المساواة وذلك اى صدر الكلام لا يصلح لكونه عاما فى جميع الاحوال
الا اذا كان فى المقدر وهو ما يدخل تحت الكيل الا ان يكون شاملا للمقل وغيره
كما قاله الشافعى فيثبت ان صدر الكلام لم يتناول بيع الحفنة بالحفنتين فلا يصح
الاستدلال بهذا الحديث على حرمته وتوضيح التفريع ان الاستثناء لما كان
معارضا لما قبله ولم يكن ما قبله موقوفا عليه كان ما قبله كلاما تاما فى افادة
معناه وايجاب مقتضاه فكان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما
فى افادة حرمة بيع كل طعام بطعام ثم ان الاستثناء عارضه فى ان الطعام المكيل
خارج عنه فلا بد من اخراجه على وجه لا يتبعد عن القدر الضرورى فان الاصل

باقى بر صفحه ۳۴۰

حواشی متعلقہ صفحہ ٣٣٩

في الكلام عدم التعارض واثباتهم انما هو بالضرورة فيقدر بقدرها وهو
هنا بان يكون الاستثناء مختصا بالطعام المكيل ويكون غيره داخلا في صدر
الكلام حتى يكون حكم الصدر سالما فيما لا معارضة فيه فلا يصح تقدير الاحوال
اذ لو قدرت الاحوال لزاد على قدر الضرورة لعدم اشتمال بيع الحفنة بالحفنتين
وهو ربا لكن لم لا ضرورة اليه بخلاف ما اذا جعل الاستثناء طعاما مساويا
بطعام مساو والمستثنى منه الطعام العام لم يلزم ذلك اذ يدخل بيع الحفنة
بالحفنتين في صدر الكلام ولا يخرج بالاستثناء فلا يلزم التجاوز عن الضرورة
واما عند ما فالاستثناء لما كان عاملا بطريق التكلم بالباقي بعده كان صدر
الكلام موقوفا عليه حتى كانه لم يقع التكلم الا بالباقي فلا بد ان يعتبر الاستثناء
مع صدر الكلام في حق التكلم بالباقي اولا ثم يؤخذ منه الباقي ولما كان المستثنى
هنا من قبيل الاحوال لا بد ان يكون المستثنى منه كذلك اذ لا بد ان يجعل المستثنى
منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام

وهٰهنا يجوز رعاية المناسبة لان صدر الكلام كالمنفرد لا حكم فيه لاعتبار الاستثناء
فيجوز ان يعتبر صدر الكلام مناسبا للمستثنى واما لو كان المستثنى معارضا
لصدر الكلام لم يمكن رعاية المناسبة اذ اجراء الكلام على مقتضى منطوقه
اولى من رعاية معارضه وجعله تابعا له فيها وهذا انما يتم لو كان له حكم برأسه
اما لو كان له حكم موقوف على ما بعده ويكون هو مع ما بعده مفيدا لحكم واحد
فحينئذ يجوز ان تراعى تلك المناسبة لانه لا يلزم حينئذ محذور من مخالفة منطوقه اذ لا منطوق
له حينئذ ورعاية المناسبة فيما نحن فيه بان يعتبر المستثنى منه الاحوال التي
يناسب المساواة في الكيل فلا يدخل بيع الحفنة بالحفنتين تحت النهي واحتج
اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان
فلو كان حكم الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار

لان وجود المخبر عنه شرط لصدق الخبر والاستثناء دل على عدم ثبوته
فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثبات امر في الحال فاذا عارضه مانع
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلا بد من القول بان الخمسين المذكورة في
الآية تعرض للعدد المثبت بالالف بانه منعه عن الثبوت والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لانه تعرض لحكم اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت لفظا صلح
اسما لما دونها فلا بد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قالوا من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا دخول دليل الخصوص عارض في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسم العام
بلا دخول فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها وههنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء

٣٤٣

لان الاستثناء تعرض للحكم وهو الالف مع بقاء العدد وهو الالف فلم يصح
اسما لما دونها فلا يطلق على الباقي بعد الاستثناء

فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثبات امر في الحال فاذا عارضه مانع
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلا بد من القول بان الخمسين المذكورة في
الآية تعرض للعدد المثبت بالالف بانه منعه عن الثبوت والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لانه تعرض لحكم اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت لفظا صلح
اسما لما دونها فلا بد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قالوا من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا دخول دليل الخصوص عارض في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسم العام
بلا دخول فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها وههنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء

لان اسم الالف لا يطلق على ما دونه لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا
علاقة بينه وبين ما دونه الا الكلية والجزئية وهي لا تصلح علاقة ههنا لان
من شرط ان يكون الجزء مختصا بالكل وههنا ما دون الالف لا يختص به بل كما
انه جزء لما فوقه ايضا فلا يصح ان يقال بالمعارضة ههنا بخلاف دليل الخصوص
فانه لبقاء صيغته يمكن القول بالمعارضة فيه ثم الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل فقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد بصيغ الاستثناء من الا واخواتها واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع الا عند صاحب التوضيح فانه مجاز في المنقطع عنده فعلى هذا
معنى قوله وهو الاصل اي الحقيقة فيه اي ان استعمال صيغ الاستثناء حقيقة
فيه وتفسيره اي المتصل ما ذكرنا اي ما اشرنا اليه في قولنا تكلم بالباقي بعده

الخبر للطوائف ومحصل بيان المراد بالذكر الاشارة ١٢ عزيز الله وغيره ١٢

فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء
بان يكون من جنس ويكون داخلا فيه قبله ومنفصل ويسمى منقطعا وهو لا
يصلح مستخرجا من الاول اي المستثنى منه لان الصدر لم يتناوله لعدم كونه من جنسه
فلا يمكن استخراجه عنه اذ هو فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما
مبتدأ بحكم مخالف لما قبله ولا تعلق له بما قبله الا صورة مجازا منصوب على
التميز عن النسبة المفهومة ضمنا مما ذكر واطلق الاستثناء عليه مجازا لاحقيقة
والمراد ان استعمال صيغ الاستثناء في المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم

عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن
ويحتمل ان يكون متصلا بان قال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين و
مبنى هذا على ان القوم كانوا عابدين لله تعالى مع غيره كما نقل عن مقاتل رض واما
بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اذ الموضوع له النطق و
هذا يقع بمجرد السكوت الذي هو ضده او ان للسكوت فيه دخلا كما في القسم الاول
وهذا اي هذا النوع على اربعة انواع لانه اما ان يكون ثابتا بالضرورة كثرة الكلام
اولا والاول هو الرابع المذكور في المتن والثاني اما ان يكون لضرورة دفع الغرور
اولا والاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول
والثاني هو الثاني والاولى ان يجعل الاقسام ثلثة بان يقال اما ان يكون بمجرد
السكوت اولا بمجرده بل لغيره دخل فيه

الثاني هو الاول والاول اما ان يكون البيان بدلالة حال المتكلم او لضرورة كثرة
الكلام والثاني هو الرابع والاول هو الذي جعله نوعا ثانيا وثالثا بملاحظة
اعتبار الضرورة وعدمه منه اي من بيان الضرورة ما هو في معنى المنطوق
اي في حكم نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وهو
قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير
بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على
ان الاب يستحق الباقي ضرورة فصار اي تخصيص الام بيانا لنصيب الاب
بصدر الكلام لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير بيان الشركة لا
يعرف نصيب الاب بالسكوت فصار البيان بالسكوت مع دلالة صدر الكلام
كانه قيل فلامه الثلث ولابيه الباقي ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت
بدلالة حال المتكلم اي بدلالة من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد
وصاحب الحادثة نحو سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل

بخلاف ما سيجيء في الكلام الذي سوق الكلام له
كان ابواه بيانا وضع للبيان لان قوله تعالى وورثه
بيان نصيب الابوين لا بيان نصيب الاب لكن بدلالة
وقوله فلامه الثلث صار قابلا بمحض السكوت
صدر الكلام الشركة وفيه نظر اذ لا معنى لجعل السكوت
نصيب الاب بل انما عرف نصيب الاب بالسكوت مع صدر الكلام
فقط واجيب عنه بان السكوت في قوله فلامه الثلث
لكان هذا الكلام بيانا لنصيب الاب بان قال فلامه الثلث وابيه ما بقي
وصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب
ناقص
اي بدلالة حال

عن التغير متعلق بالسكوت يدل على الحقية اى حقية الامر المعاين اذ لما لم
يجز تقرير الشارع للناس على محظور كان سكوته بيانا لكون ذلك الامر خارجا
عن المحظور وقوله يدل يحتمل ان يكون خبر المبتدا الذى هو السكوت بان يكون ما يستفاد
من الجملة اعنى دلالة السكوت صاحب الشرع مثلا للبيان بطريق السكوت و
يحتمل ان يكون المثال هو السكوت وقوله يدل بيان لكون السكوت لصاحب الشرع
مثلا للبيان ويعلم منه حال يدل فى قوله وفى موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان الضمير عائد الى السكوت المحذوف المعطوف على قوله سكوت صاحب
الشرع الذى يتعلق به قوله فى موضع الحاجة مثل سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن فى ولد المغرور وهو من بطأ امرأة معتقدا على ملك اليمين او
النكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق روى عن عمر انه حكم فيمن
اشترى جارية واستولدها ثم استحقت يرد الجارية وقيمة الولد والعقد
كان شاور عليا واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد فكان اجماعا منهم ولم تقض
برد قيمة المنافع اى منافع بدن الولد ولو كانت واجبة لم يحل الاعراض عنه بعد
ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه فان قلت لعل الولد كان
صغيرا ولم يكن له منفعة فلذا سكتوا عن بيان قيمتها اجيب بانه قد ثبت فى

حواشی متعلقه صفحه ٣٢٨

٩ قوله وقوله يدل آه جواب سؤال وسواء لما كان الثاني نحو الكوة

١٠ قوله يدل على آه بلا فائدة عبد

[illegible]

١١ قوله في موضع المجاز الى البيان

[illegible]

عبد البصير

[illegible]

٨ عبد

[illegible]

والعارض الى المعطوف بما سبق مع السكوة المطلق فيمكن المعطوف في نظم المعطوف

١٢ الحكم العارض عليه بما سبق ١٢ حاشيه

دفع ما يقال بان الاظهر ان المعترض يدل الثاني راجح الى ما يحتاج اليه المعترض يدل الاول لانه معطوف عليه

السكوة صاحب الشرح فالمعتبر التشكيل بعطف شكل السكوة

الصحابة فلم يفصل المرقوم ان المعترض يدل الثاني الى

السكوة الاول الذي هو مضاف الى صاحب الشرح يدل المكوة

المحذوف ١٢

[illegible]

جميع الروايات انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت
موجودة وان الولد كان كبيرا واعلم ان الذي ذكرنا من هذه الاجوبة موافق لما
ذكره في التوضيح وهو مخالف لما نقله الشارح المحقق من ان المرءة كانت امة
لكنها اتت الى بعض قبائل العرب فتزوجت واحتمال تعدد الحادثة وان كان
متحققا لكن قد قال الشارح المحقق ان تلك الحادثة اولى الحادثة وهكذا قال
البعض في حق ما نقل في التوضيح ولا شك ان بين هذين القولين تدافع
ومنها اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بها فانه جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن
المشتري فانه يحتاج الى التصرف فيه فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما
ان يمتنع المشتري عن التصرف اولم يمتنع ويتصرف فيه ثم ينقض الشفيع تصرفهم
وعلى كل تقدير يتضرر فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة
وانكان السقوط غير موضوع للبيان ومثل سكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري فانه اذن له في التجارة

دفعا للغرر عن الناس ومنه اى من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة كثرة
الكلام مثل قوله عما ئتا ليس الخلاف في هذا الاصل وانما الخلاف في هذه
المسئلة في من قال لفلان علي مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة ان العطف
اى عطف درهم وقفيز حنطة جعل درهما وقفيز حنطة بيانا للمائة وقال الشافعي
القوله قوله في بيان المائة لاحتمالها وليس قوله ودرهم تفسيرا لها لانه عطف
عليه فظاهره يقتضي التغاير كما اذا قال له علي مائة وثوب قلنا لا شاة ما قلنا
ان جنس تفسير المعطوف عليه وتميزه متعارف في العدد ضرورة كثرة استعمال
العدد وطول الكلام بذكر التمييز فيناسب الخفة والحذف حتى ان ذكره يعد

عما ئتا وليس الخلاف في المسئلة الا ترى انه ذكر طلقتها واحدة ما ئتين ليس الخلاف في
هذا الاصل وانما الخلاف في هذه المسئلة فكذا هذا وقوله ليس الخلاف في هذا الاصل
يعني من قوله عما ئتا ان هذا الاصل مختلف فيه وليس كذلك بل هو متفق عليه
بيانا للضرورة وكثرة الكلام عند الكل فان الشافعي يوافقنا في ان الكسوة تجب
الكاملة وكما في عطف العدد لكن عطف الدراهم على المائة لم يكن لكثرة الكلام
ليس الخلاف انه تحصل ان يراد قوله عما ئتا وما على الاحتمال بل الخلاف
فان الشافعي يوافقنا في ان الكسوة تجب بيانا للضرورة
اى الكسوة ليست معينة عليه
بيان المجمل بالفتح على المجمل بالكسر
ان من شروط حكم العطف
قال المدائني
الحنفية
واذا لم يصح العطف
مجملة فيكون القول قولنا في بيان المائة
والاحوط ظاهر الغير فكون القول

تكرار او ستة جمعا في العربية في كثير من المواضع وذلك الضرورة فيما ثبت
وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون اي ان الموجب للحذف
كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدرات التي
تثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا لانها اذا ثبتت دينا في الذمة كثرة العقود
بيع دوز الثياب ونحوه فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
او ما في معناه كالبيع بالثياب واذا لم يثبت في الذمة في عامة المعاملات لم يوجد
الضرورة الداعية الى الحذف وقال صاحب التوضيح بعد بيان الفرق فالحاصل
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب كان الاخير بيانا للمائة
بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء مما هو من المقدرات كالدراهم والدنانير
والقفيز فجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع بينهما كونهما مقدرين فاذا
قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له
على مائة ثوب ومائة وعبد لم نجعله بيانا للمائة وعرض من ذلك ابداء
ما هو الثابت بالعرف في صورة القياس بناء على ان الحصر اجاز القياس في

اللغة فاندفع اعتراض صاحب التلويح بانه القياس في اللغة وان رد القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان **فصل** في بيان التبديل وقع في بعض النسخ ههنا لفظ الباب ووجهه انه لما كان هذا النوع اكثر ابحاثا عقد له بابا على حدة للتنبيه على عظم شانه وهو النسخ في اللغة الازالة او النقل او التبديل وهو في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق في الظاهر الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ليس بمطلق بل هو مقيد بهما والمراد بالحكم الحكم الشرعي ولا يكون ذلك الا ثابتا بدليل شرعي لان رفع الاباحة الاصلية الثابتة قبل ورود الشرع بدليل شرعي لا يسمى نسخا ويعلم منه ان بيان تبديل ذلك الحكم الشرعي لا يكون الا شرعيا ايضا لانه مطلق في حق غير الشارع فليس في وسعه بيانه مقيد في حقه فهو الذي له البيان وبيان مدة ذلك الحكم الشرعي بيان نهايته ولما كان هذا البيان بيان التبديل كان المبين مبدلا بهذا البيان وهذا البيان مبدلا له ولما كان البيان بعد المبين كان هذا البيان متاخرا عن ذلك الحكم فيكون في قوله وهو النسخ في حق آه اشارة الى ما عرفوا به النسخ من انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۵۳

مولانا عبدالحق رحمہ اللہ

متاخرا وانه بيان لانتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي وهمنا استمراره او
انه ورود دليل متراخ عن دليل شرعي مقتض بخلاف حكم الدليل الشرعي
وقيد بالدليل الشرعي احترازا عن الرفع بالموت وقيد بقوله متاخرا احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فانه لا يسمى نسخا ولا يخفى على هذا
متانة المتن فحاصل كلامه ان النسخ بيان محض لانتهاء حكم الاول وليس
فيه معنى الرفع لانه تعالى يعلم انه ينتهي الى وقت كذا فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه مبنيا لا رافعا الا انه تعالى اطلق اى الحكم ولم يبين المدة التي وقتها
فكان ظاهره اى الحكم البقاء في حق البشر لانا نتوهم من الاطلاق بقاءه
ابدا فكان تبديلا للاطلاق الى التقييد في حقنا بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لان البيان المحض ما يظهر به حكم الحادثة عند وجودها ابتداء لا
والنسخ كذلك في حق صاحب الشرع وهو اى النسخ كالقتل فانه اى القتل

الصيام الى الليل وكذا الشرط المتصل بالغاية مثل قوله
صحيح والوصف مثل الكرم للانسان العطاء فان
بنية الامور لا يكون الا متصلا فلا يسمى النسخ نسخا
لزوال شرط البيع ١٢ مولوي عبد الحق
والمراد بخلاف حكم ما يفهم ذلك
الغاية كالصلوة والصوم ١٢ قوله ثم تم الصيام الى الليل فان ذلك ليس نسخا
بيان انتهاء وقت الذي سوى شرعي بالغاية لا يسمى نسخا ان فيها
عدم تعبد المكلف اى عدم شرعي الحكم ١٢ قوله وهذا يخفى
من الاشارة الى دفع الاعتراض بان التحقيق البديع من انه نوع
المتاخرين اما في التقييد الشيخ الاسلام التحقيق البديع
بناء قوله على قوله بيان لمدة انتهاء الشرعي بيان لمدة ذلك الحكم
قوله في اصل كلامه اى
الشرعي
قوله بيان لمدة انتهاء
فكيف يكون تبديلا فاجاب بما مر
قوله وليس بين المدة آه فانه اشارة
الى ان المراد بالاطلاق الاطلاق عن البيان
اى ظاهره ويحتمل ان مراده ان حكم
دائما فاذا تبين البيان وقت
حين يعلمون

عن الاصل

بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لكونه مقتولا بأجله عندنا
تغيير وتبديل اي ابطاله وقطع للحيوة التي توهم استمرارها في حق القاتل ولهذا
استحق به القصاص والدية والاستغفار وفيه اشارة الى رد تمسك المعتزلة
القائلين بان القاتل قد قطع حيوة المقتول فلذا استحق القصاص به وتمام
تحقيقه في محله ثم ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود وعند بعضهم
باطل عقلا وعند بعضهم نقلا وقد انكر بعض المسلمين كابي مسلم وعمر بن
يحيى الاصفهاني وكان مرادهم بذلك ابطال الحكم في وقته وتبديله فيه
والا فلا يتصور ان ينكر المسلم قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ومحل النسخ حكم
يعني الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية وما يجري مجراها
من الامور الحسية والاخبارات المؤدى نسخها الى الكذب واما ان يحتمل
والاخير اما ان يلحقه تابيد نصا او دلالة او توقيت اولا وهذا هو الذي
قال ان يكون في نفسه محتملا للوجود اي لكونه مشروعا بخلاف الكفر فانه لا
يحتمل المشروعية استمر عدما والعدم اي عدم المشروعية بخلاف الايمان فانه
استمر مشروعية وحاصله ان محله حكم شرعي فرعي مطلق عن التابيد والتوقيت
والى القسم الاول اشار بقوله ولم يلحق ببراي بذلك الحكم ما بينا في النسخ

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۵۶

۳۵۷

قوله فان نكاح الاخوات كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ...

... تحصيل التناسل ... الاستمتاع ...

قوله تعالى لا فاضل ... السموات والارض ... عن موسى عليه السلام ...

... من التحريف والاختلاف ...

[illegible]

من توقيت منصوص مثل ان يقول الشارع اذا نت لكم ان تفعلوا كذا الى
سنة فان المنع منه قبل مضي ذلك المدة لا يجوز قال القاضي الامام ابو زيد انه
ليس لهذا القسم مثال من المنصوص وكذا نقل عن شمس الائمة السرخسي واما
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوه فالمقصد منه شرعية حرمة القربان
في حالة الحيض ونحوها وهي ثابتة على الاطلاق وليست بموقت ولهذا لم
يتعرض المصنف لمثاله او تابيد ثبت ذلك التابيد نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا حقيقة الدوام وان استعملت مجازا في المكث الطويل وهذا
مثال للتابيد صريحا وان لم يكن من الاحكام اذ لم يوجد فيها تابيد صريحا كذا
في الشرح او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها رسولنا
عليه السلام فانه لا نسخ لشريعته ولا نبي بعده فانه عليه السلام خاتم النبيين و
المراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد في قوله عليه السلام

هذا هو القسم الاول من الاقسام الثلثة لما بناها في النسخ

الى من الحكم الموقت

الجهاد ماض الى يوم القيمة داخل في التابيد لا في التوقيت وكذا قوله تعالى و
جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة اذ هو وان كان من
قبيل الاخبار الا انه يفهم منه الحكم الشرعي وهو وجوب تقدم المؤمن على
الكافر في الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها ويمكن ان يجعل على هذا مثال التوقيت
قوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلثون سنة فانه يعلم منه نفاذ اوامرهم
واحكامهم ووجوب طاعتهم وانقيادهم وحرمة مخالفتهم وعنادهم
والشرط اي شرط جواز النسخ التمكن اي تمكن المكلف من عقد القلب على
الحكم وقبوله عندنا لا التمكن من الفعل ومعناه ان يمضي زمان يسع فيه الفعل
بعد وصول الامر الى المكلف وعدم التمكن منه اعم من ان يكون قبل دخول وقت
الواجب او قبل انقضاء زمان يسع هو فيه وهذا مذهب اكثر الفقهاء و
اصحاب الحديث خلافا للمعتزلة وبعض اصحابنا كالجصاص والامام ابي منصور

والقاضي ابي زيد وبعض الشافعية قالوا الان المقصود من شرع الاحكام هو
العمل بالبدن وقبل حصوله يكون بداء لان الامر يدل على الحسن والنهي على القبح
فيلزم ان يظهر له حين الامر ما لم يظهر حين النهي او بالعكس وذلك من الله تعالى
محال ولنا ان النبي عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائدة
على الخمس مع عدم التمكن من العمل والتحقيق انه يمكن ان يكون الاعتقاد هو
المقصود واعتقاد رسول عليه السلام في الصلوة اعتقاد الامة حكما لانه الاصل
ولا خلاف بين الجمهور شرع في تفصيل الدلائل التي ثبت بها النسخ فاكثر
الناس ومعظمهم على ان القياس لا يصلح ناسخا وقيل يجوز به ولنا ان القياس
هو التعدي الى فرع لا نص فيه وكذا اي مثل القياس الاجماع عند اكثرهم فانه
عند الاكثر لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة ولا الاجماع الآخر ولا القياس
خلافا للبعض كعيسى ابن ابان وبعض المعتزلة لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الآراء ولا مدخل للرائي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء
عند الله تعالى وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۶۰

بقدر من تکوہ

۱۲

والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن وجود دليل
شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره بعد النبي عليه السلام لاستلزامه
لكون الاجماع الاول خطأ والدليل المذكور في المتن يمكن تطبيقه على المطلوب
اي عدم صلاحية كون القياس والاجماع ناسخين ووجه التوفيق بين كلامي
فخر الاسلام ان يحمل احدهما على ما اختاره والآخر على ما يوافق كلام
الجمهور ووجه ما اختاره ان غاية ما لزم مما ذكر في الدليل الدال على عدم
جواز النسخ هو لزوم المخالفة النص ولا يلزم منه كون الاجماع خطأ

وعدم صلاحيته لكونه ناسخا وانما يكون كذلك لو لم يكن سنده نصا
ارجح من النص الاول ولا يلزم من ذلك كون النص الراجح ناسخا للاجماع
لانه يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع
المبني عليه فانه لكونه متراخيا يصلح ناسخا ووجه القول الثاني ان النص الذي
كان سند الاجماع الاول وان كان مرجوحا في نفسه بالفرض لكن لما تاييد باجماع
الامراء الدال على قبوله صار هو راجحا بدلالة انه لو لم يكن راجحا لما اختاره
اهل الاجماع الاول وهذا يصير بمنزلة الطعن المجمل في النص الذي قيل انه
راجح ولما ثبت ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة فلذا قال وانما يجوز النسخ اي نسخ
الكتاب والسنة بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او اقواها
ويجوز نسخ احدهما بالاخرى نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والسنة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي

وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا ولم في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاول يجوز والآخر لا يجوز لانه اي نسخ احدهما بالآخر
يكون مدرجة اي طريقة ووسيلة الى الطعن اي طعن الطاعنين في الرسول
عليه السلام لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام
ربه ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذب ربه فكيف نصدقه فالتعارض
بينهما اولى وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم لا ابطال الحكم وجائز للرسول
عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب بالسنة فتكون السنة ناسخة له ولا يلزم
منه خلاف ما يزعم انه كلام ربه فقد بعث النبي عليه السلام مبينا وجائز ان
يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام فتنسخ السنة بالكتاب
ولا يلزم منه انه كذب ربه فثبت انه يجوز نسخ احدهما بالآخر

غانم وغيره

وقد ثبت انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة في مكة ثم يتوجه
في المدينة الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم الى الكعبة فان كان التوجه
الاول ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
لانه لا يتلى في القرآن وان لم يكن ثابتا به فقد ثبت بعض المطلوب
اذ لا شك ان التوجه الثاني الثابت بالسنة ينسخ بالكتاب واعلم ان
القاضي ابو زيد قال انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ما ينسخ سنة الا من طريق
الزيادة على النص فعلى هذا يجوز ان يقال معنى قول الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة انه لم يوجد النسخ بها فيه والزيادة على النص ليس بنسخ
عنده واما عندنا فلما كان نسخا جوزنا نسخه بها لكن هذا انما تمشى لو لم

يقل بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب ولما كان قائلا به كان منسيا كلامه
امر آخر كما ذكره ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا شروع في تفصيل المنسوخ
بعد تفصيل الناسخ ويقال لنسخهما الانساء قال الله تعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله ويجوز نسخ احدهما دون الآخر ومنعه البعض من
المعتزلة لان النص للحكم والحكم للنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه وبقي تلاوته وقرءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات فانه بقي حكمها ونسخ تلاوتها لان للنظم اي للنص
حكمين اي نوعين من الحكم نوع يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة

ونوع يتعلق بالمعنى وهو ما اى حكم هو قائم بمعنى صفة اى النظم كالوجوب
والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما اى من الحكمين مقصود بنفسه فيجوز
كونه مصلحة فى وقت دون وقت فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت
فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر والزيادة على النص بالمتأخر عنه نسخ
عندنا خلافا للشافعي وقد عرفت فيما سبق ثلثة اقسام للمنسوخ و
هذا رابع الاقسام وهو نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا نزاع فى
عدم كون الزيادة نسخا ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة
انما النزاع فى غير المستقل كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع المفهوم المخالف
كما لو قال فى العلوفة زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة واختلفوا فيه على ستة
مذاهب الاول ما ذهب اليه الحنفية وهو انه نسخ الثانى ما ذهب اليه الشافعية

ليس بنسخ عندنا وتحصل الدفع
ان المراد بالزيادة المذكورة فى المتن الزيادة
النقص زيادة الصلوة الخ وحينئذ لكونها عبادة مستقلة
وبالجملة ان قال ارفع وان قال انسخ فيفيد تقييدها فى الكتاب
والفائدة فى افادة التقييد اجراؤه الخ منكى
وغيره اى من الجمهور كذا فى المسلم قال
الفاضل الجلبى التقييد بالجمهور اشارة الى ما قال بعضهم
ان زيادة الصلوة الخ توجب نقض الكتاب عندنا وعلى
عن كونها وعلى الصلوة الوسطى توجب نقض السادسة الخ
شرعى فالمكون رفع نسخ انتهى حاشيه جود

الزيادة على النص بالمتأخر عنه نسخ عندنا خلافا للشافعي
من الحكمين بدون الآخر
ان الزيادة تغيير فتغير للاول غاية
الصوم او الزكوة لا يكون نسخا فى الحكم الشرعى
الزيادة على النص بالمتأخر عنه نسخ عندنا خلافا للشافعي
الشرط الذى لا يتم الا به الخ
الاسلام فى رد ردته كفارة قتله كفارة اليمين والظهار
الفصل انما دخل غير المستقل لا وجود له بدون الاصل
بدون الآخر وهو كذلك لان الايمان
لا وجود لها بدون الرقبة وكذا العقوبة

وهو انه ليس بنسخ الثالث لئن كانت الزيادة ترفع المفهوم المخالف فنسخ
والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده بمنزلة
العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انه ان
اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي لزيادة البيان والتاكيد ثم
ان المفهوم المخالف غير معتبر عندنا لكن ذكره في البيان مبني على مذهب

من اعتبره لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو الذي كان قبل الزيادة
بعض الحق لان الحق بعد الزيادة امران المزيد والمزيد عليه وما اي ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي في حكم يجب له لكونه حقا
لله تعالى او من حيث كونه حقا لله تعالى واحترز به عما يجب حقا للعباد فانه
يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما اذا ادعى على غيره الف وخمسمائة وشهد
شاهدان بالف والآخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا بشهادتهم جميعا وخمسمائة بشهادة آخرين واداء
حتى اذا ادى بعض الدين يجوز بلا خلاف بخلاف حق الله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي اي ليس لبعض الحق حكم كله ولا حكم الوجود في نفسه بدون
انضمام الباقي اليه حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين
مسكينا لم يجزه ولا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم فكانت الزيادة
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة لانه بيان محتمل اللفظ وهذا
اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علما وقراءة الفاتحة ركنا

من الصلوة

٣٦٩

لقوله بعض الحق ١٢ فاضع
اصل المشروع هو القدر الذي هو المزيد عليه يكون بعض
الحق كما مر فكانت اه ١٢ فاضع
جعل الزيادة تنسخا صفة بان الشيء باعتبار
بابتداء حكم آخر وهو موجود في الزيادة ط النص فكان
نسخا لجملة ان الاطلاق
حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه
الاسم من غير انتظار الى تقييد وتقييد مرة اخرى
على صفة واحدة الخ الاول لان التقييد اثبات التقييد فالاطلاق
رفعه وحكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بما شاء
ما وجد فيه التقييد فاذا طلق المطلق بقوله حكم التقييد عدم اشتمال
حكم الاطلاق بقوله فاذا طلق المطلق
منها اثنتان وقال اثنتان كان الثاني تأكيدا وقال ثلاثا كان الثاني تأكيدا
بالثاني كان الثاني تأكيدا وبالثالث كان الثالث تأكيدا
عليه حكم التقييد فاذا قيد المطلق تقييدا
حكم ضد الاطلاق اي التقييد فاذا قيد المطلق تقييدا
للاول عشرة اخلاف اي التقييد فاذا قيد المطلق تقييدا
الاول بخبر الواحد والمشهور لا يجوز عندنا
الخبر الواحد والمشهور لا يجوز عندنا
لبيان الاول والى هذا اشار بقوله
الكتاب وهو المراد بقوله
قال قلت اذا اقتصر
الفاتحة يكون جائزا
من الفرض حتى يجوز
الا ملوة عليه قلنا الزائد
فيما لم يشرع

اى فرضا فى الصلوة بحيث لا يجوز الصلوة بدونها بخبر الواحد متعلق
بقوله لم يجعل وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه لما
جعل قراءة الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القران اذ عمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييدا به وهو نسخ الاطلاق
ولهذا ابوا اى علماؤنا زيادة النفى وهو تغريب عام حدا اى زيادة من
حيث كونه حدا فى زنا البكر على الجلد الذى هو حد لانه لم يبق حدا
بل يصير بعضه فيكون نسخا لقوله تعالى الزانية آه بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واحترز بقوله حدا عن النفى
سياسة فانه يجوز اذا رأى الامام المصلحة فيه كذا فى الشرح وابوا زيادة
الطهارة شرطا فى طواف الزيارة حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وابوا زيادة صفة
الايمان شرطا فى رقبة الكفارة بخبر الواحد يتعلق بالجميع وخبر الواحد
فى الاخير ما روى ان رجلا جاء الى النبى عليه السلام برقبة وقال على عتق رقبة
افيجزئنى ان اعتقها فامتحنها الرسول عليه السلام فوجدها مؤمنة فقال له

اعتقها فانها مؤمنة والقياس فانه شرط الايمان في كفارة القتل
لتخليص المؤمن عن ذل الرق فيشترط في سائر الكفارات والذي يعمل
بالسنن افعال رسول الله عليه السلام وهي التي تقع عن قصد ما غيرها مثل
الواقع حالة النوم فلا يصلح للاقتداء به والكلام فيه وهي بالنسبة الينا
اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما الحرام والمكروه فلا
يوجد في افعال الانبياء عليهم السلام لانهم معصومون عن الكبائر عند
عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وانما
قيدنا الافعال بالنسبة الينا لان الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا
يتصور في حق النبي عليه السلام ولذا قسم القاضي وسائر الاصوليين سوى
فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام وفيها اى في افعال النبي عليه السلام

عن الكبائر اه ٣٧

اى اذا كانت الافعال المذكورة في المتن مطلقا
والمطلق هو الجاري على اطلاقه فيتناول الافعال الصادرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم حالة النوم والخطاء والسهو
فلذا قيد بما ذكر بقوله عليه السلام والكلام فيه يعني
بالسنن القولية في وجوب الاقتداء بها فافهم اصول الله عليه وسلم
ليست بمطلقة بل الافعال المقصودة تدخل تحت الافعال
من الكبائر مثل قوله ٥٥ قوله (والظاهر) فيه جواب سؤال وهو ان
الافعال قد ذكر طلقا في الكتاب فاراده الافعال المقصودة
فيها فكان قال الشارح لما فيه الاشكال ان الاطلاق الى التقييد في اي
والصالحا الاقتداء ليس الا الافعال المقصودة
وهو لم يوجد فحصله حجة والقرينة تكون الكلام في الافعال المقصودة
تكون القرينة قرينة هي بزيادة من الكبائر ٥٦ قوله بالنسبة الينا متعلق بقوله لا يتصور
الواجب عليه السلام لان افعاله اصلا لا يوصف شيء منها بالوجوب
فيكون من الكبائر بالنسبة الينا فافهم ٥٧ قوله لان الواجب
عليه السلام ان افعاله اصلا لا يوصف شيء منها بالوجوب
فيكون من الكبائر بالنسبة الينا فافهم ٥٨ قوله لان الواجب
عليه السلام ان افعاله اصلا لا يوصف شيء منها بالوجوب
فيكون من الكبائر بالنسبة الينا فافهم

قسم آخر غير الاربعة المذكورة وهو الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود للفاعل لذاته ولكنه وقع فيه من فعل مباح وقصده كذا ذكر شمس الائمة السرخسي وقيل فعل الصغائر بدون قصده وقيل ترك الافضل الى الفاضل لكنه اي القسم الاخر وهو الزلة ليس من هذا البيان اي من باب الاقتداء بالافعال في شئ من احكام الاربعة المذكورة لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو هذا القسم وهو الزلة عن الاقتران ببيان ان نرى الزلة بتاويل المذكور زلة اما من جهة الفاعل كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه فغوى واختلفوا في سائر افعاله الفعل الواقع عنه عليه السلام

اما عن قصد الى عينه اولا واما الثانى فاما عن قصده لله تعالى بل عن قصد
الى غيره اولا عن قصد مطلقا والاخير خارج عن هذا البيان وقد ذكر الاول
اولا ثم ان الواقع عن قصد الى عينه قد يكون بيانا لمجمل الكتاب بمسح الناصية
لقوله تعالى فامسحوا برؤسكم وهو تابع للمبين فى الوجوب والندب و
الاباحة بلا خلاف وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد
والحكم فيما بقى بعد ذلك ما ذكره بقوله والصحيح ما قاله الجصاص ان
ما علمنا من افعال النبى عليه السلام واقعا على جهة اى على صفة الوجوب
او الاستحباب او الاباحة نقتدى به اى برسول عليه السلام او بفعل رسول
عليه السلام فى ايقاعه اى الفعل على تلك الجهة اى الصفة الا بدليل يدل على
كونه مختصا به قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وما لم نعلمه
الفعل على اى جهة اى صفة فعله اى فعل النبى عليه السلام قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فى حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد
كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وهذا تنصيص على جواز الاقتداء به
فوجب التمسك به اى بالاصل حتى يقوم دليل خصوصه به والجمهور على ان
الفعل ان علمت صفته خاصة فامته مثله فى الاتيان به وقال الكرخى

الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات
فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه
فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي
يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت هذه
الخصائص اتفاقا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون
تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف
في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر
المعتزلة كون الاجتهاد خطأ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه
عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرأي
جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت هذه الخصائص اتفاقا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون الاجتهاد خطأ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرأي جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

فاعتبروا يا اولى الابصار قال اكثر اصحابنا انه كان مكلفا بانتظار الوحي
في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف
فوت الغرض واليه اشار بقوله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان يعمل
بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما اي في حادثة ابتلي بها وكان النبي
عليه السلام لا يقر على صغيرة المجهول على الخطاء وان كان اجتهاده يحتمل
الخطاء هذا عند اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على الخطاء واكثر العلماء على انه لا يحتمل الخطاء لانا امرنا باتباعه
عليه السلام ولا اتباع في الخطاء فاذا اقر النبي عليه السلام على شئ من ذلك
اي من الحكم اي اذا اقر على نفيه او اثباته كان ذلك دلالة قاطعة على اصابة
الحكم فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف ما يكون من غير النبي عليه السلام
من البيان بيان لما بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لان القرار على الخطاء

جائز فی اجتہادہ فہو ای الاجتہاد نظیر الالہام فی کونہ قطعیا منہ علیہ السلام
غیر قطعی من غیرہ وہو القاء الخیر فی قلب الغیر بلا نظر واکتساب فانہ
حجۃ قاطعۃ فی حقہ علیہ السلام وان لم یکن فی حق غیرہ بہذہ الصفۃ
ای القطعیۃ ومما یتصل بسنۃ نبینا شرائع من قبلہ واما قالہ ہہنا بسنۃ
نبینا علیہ السلام وفیما سبق بالسنن لان الاختلاف ہہنا فی مقامین
احدہما قبل البعثۃ فابی بعضہم ذلک کابی الحسن البصری وجماعۃ من
المتکلمین واثبتہ بعضہم مختلفین فیہ ایضا فقیل کان متعبدا بشرائع
نوح علیہ السلام وقیل بشرائع ابراہیم علیہ السلام وقیل بشرائع موسی علیہ السلام
وقیل بشرائع عیسی علیہ السلام وقیل بما ثبت انہ شرع وتوقف فیہ بعضہم
کالغزالی وعبد الجبار والمقام الآخر فی تعبدہ بعد البعثۃ فثبتہ بلفظ
النبی علیہ السلام المضاف الی ضمیر المتکلم علی ان الاختلاف الذی اریدبیا

هو انه عليه السلام بعد البعثة وامتر هل كانوا متعبدين بشرع من
تقدم فذهب اكثر من اصحابنا والشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه
كان متعبدا وان كل شريعة ثبت لكل نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام
الساعة حتى يقوم دليل الانتساخ وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا
والشافعية الى انه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته
او بعثة نبي آخر الا ما لا يحتمل النسخ والتوقيف فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بدليل البقاء
وذهب اكثر اصحابنا الى ما ذكره المصنف بقوله والقول الصحيح فيرا ى الذي عليه
الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام و
عامة المتأخرين ان ما قصى الله تعالى في كتابه او قصى رسوله منها اي من
شرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به بناء على انه اي ما قصى الله تعالى
شريعة رسولنا عليه السلام مالم يظهر نا سخه واحترز بقوله ما قصى الله تعالى
او رسوله عما نقله اهل الكتاب وفهم المسلمون عن كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لتحريفهم الكتب وفيه رد على من قال انه يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما
لم يثبت انتساخه وان كان الناقل من اهل الكتاب وفهم المسلمون من كتبهم
وفي قوله على انه شريعة رسولنا اشارة الى انه عليه السلام لما كان خير خلق الله

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۷۷

ط

کما اعترف به علماء
النصاری فاذا کان الامر کذلک فلا بد
من اجازة الله تعالی بوحی متلو او غیر متلو فان قلت قد
لم یعتمد بقول عبد الله بن سلام وغیره من المؤمنین منهم قلت کیف
یعتمد وقد وقع التحریف قبل وجوده بل هو لم ینظر الی اصل التوراة
بل الی ما هو محرف من کتاب التاریخ الذی ذکرت ما ذلک آنفا و
الله اعلم ۱۲ شامی للمولوی عبد الحق رحمه الله تعالی
فای اصل بقی بهذا المقام اذا ذهب بعض الله تعالی علینا بل وجد فی
التوراة والانجیل فقط لا بیننا الا نحن حرفوا التوراة و
الانجیل کثیرا و ادرجوا فیهما احکاما بهواهم
الفهم فلم یتعین انه من

م

فی الکتب السابقة وی
من التحریف والتغییر والنقص
[illegible]

[illegible]

وافضل رسله كانت نبوة من قبله داخلة في نبوته كالجنس في النوع وهو في
الشخص فكانت النبوة تموّ وتكامل تدريجا الى ان بلغت بمحمد عليه السلام
وذكر شمس الائمة اذ اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
اخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام كذا في الشرح و
استدل ايضا على شرفه عليه بقوله تعالى فبهداهم اقتده وتوضيحه انه عليه السلام
كان مامورا باقتدائهم ولا شك انه كان اتيا بما امر الله تعالى واذا كان كذلك
فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره ولعله لهذا اوتي جوامع الكلم وجوامع الحكم
وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول عليه السلام والاحتمال

حاشيه

مولانا شاكر

السماع من النبي عليه السلام صار هذا البيان من تتمة ما قبله ثم انه لا خلاف
في ان مذهب الصحابي اماما كان او غيره لا يكون حجة على غيره من الصحابة
المجتهد وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب اي بقوله او بمذهبه التقليد
اتباع الانسان غيره فيما يقوله او يفعله معتقدا لحقيقة فيه من غير نظر و
تامل في الدليل فتقليدهم بلا تقليد كل مجتهد تقليد صورة اذا قلده بدليل
يدله على ان قوله حجة في حقه حتى يترك برأي بقوله او بمذهبه القياس
لاحتمال السماع والتوقيف كلاهما بمعنى واحد ولفصل اصابتهم في نفس الرأي

بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والصدر
وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن
الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وغيره وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم
الصحابة وهذا الخلاف اي الخلاف في تقليد الصحابي في كل ما ثبت
عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت عنهم انه بلغ غير قائله
فسكت عند سماعه مستدلا له حتى لو شاع الحكم فسكتوا مسلمين يجب
التقليد اجماعا واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا اقاويلهم حتى

احترازه عن السكوت
فان حكمه الاكراه فان
ذلك السكوت في
حالة الاكراه لا
يكون اجماعا ١٢
عبد العزيز

لا يمكن لاحد ان يقول بالرأى قولا خارجا عن اقاويلهم فيجب
ان لا يتجاوز عنها وان لم يجب تقليد واحد منهم على الانفراد
ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال من الصحابة رض بالبعض
بالتعارض ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الآخر ناسخا لانه تعين
وجه الرأى والاجتهاد فى اقاويلهم اى تعين ان اقوالهم انما
هو بالرأى لا بالحديث مثلا لما ظرف للتعين لم يجز المحاجة
بينهم بالحديث المرفوع متعلق بالمحاجة اى لما لم يحتجوا بالحديث
بعد ما وقع الاحتياج اليه علم انه غير موجود فى ذلك الحكم
فتعين السبيل اليه فى الرأى والاجتهاد ولما كان الحق
لا يعدو عن اقاويلهم كان القول الخارج عن اقوالهم
باطلا مردودا فحل قول الصحابى محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس
وكما لا ينسخ فى القياس لا ينسخ فى اقوالهم بل
يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
واما التابعى فان زاحمهم اى الصحابة فى الفتوى كالحسن و

سعید بن المسیب والنخعی والشعبی وشریح ومسروق و
علقمۃ رضی اللہ عنہم یجوز تقلیدہ عند بعض مشائخنا خلافا
للبعض واما اذا لم یبلغ درجۃ الفتوی فی زمنہم ولم یزاحمہم
کان کسائر السلف لا یجوز تقلیدہ واللہ اعلم **باب الاجماع** الاجماع
فی اللغۃ العزم والاتفاق وفی الاصطلاح اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
فی کل عصر علی امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراک قولا او فعلا
او اعتقادا وقید بالمجتہدین اذ لا اعتبار لاتفاق غیرہم من العوام و
عرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقید
قولہ المجتہدین بقولہ من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم احترازا عن اتفاق المجتہدین من
الشرائع الماضیۃ وبقولہ فی کل عصر احترازا عن لزوم عدم انعقاد الاجماع
الا فی آخر الزمان اذ لا یتحقق اتفاق جمیعہم الا ہو وقولہ علی امر من الامور
بیان لتناول القول والفعل والاحکام العقلیۃ والشرعیۃ وقید بعض
العلماء الاجماع بالحکم الشرعی بدل امر من الامور وکلام المتن یشیر الی
ان لا یقید الاتفاق بالمجتہدین بل یذکر بدلہم من اہلہ وہو حجۃ قطعیۃ عند

الكثر المسلمين وعند البعض ليس بحجة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم الاجماع الا الصحابة وهو
مذهب اهل الظواهر وهو رواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي
وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الرافضة لان اجماع العترة الرسول لان
الله تعالى طهرهم عن الخطاء الذي هو من افراد الرجس وقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين
ما تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي وقال بعضهم الاجماع الا اهل المدينة
ونقل هذا عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد
وليس غيرهم بمنزلتهم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة
والاجتهاد حجة وانما شرط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية
اداء الشهادة واما الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام
فيه لا يعتد بخلافهم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع
حجة وان كان من الثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر على
اشتراط الجماعة ولا عبرة بالشاة على ذلك الاجماع حتى يموتوا اي اهل الاجماع وقد
اشترط بعضهم ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا عبرة لمخالفة
من لا رأي له وهذا الباب لا فيما يستغني من الرأي اعلم ان احكام الشرع قسمان

قسم تختص بجلیل جماعة من العلماء منهم اهل الاستنباط بالرای وقسم یشترک فیه
الخواص والعوام فان کان الحکم الاول من القسم الاول یعتبر اجماع اهل الرای ولا عبرة
بمخالفة من لا رای له کالعوام والعلماء الذین لیسوا من اهل الاجتهاد وان کان من القسم
الثانی یعتبر اتفاق الکل حتی لو فرض اختلاف بعض العوام لا ینعقد الاجماع واعلم ان
ذکر بعض صلات العبرة باللام وبعضها بالباء مبنی علی مسامحة القدماء ثم الاجماع علی
مراتب فالاقوی اجماع الصحابة نصا کالاجماع علی خلافة ابی بکر الصدیق رض لانه
اجماع لا خلاف فیه لاحد فی کونه حجة لوجود اجماع العترة واهل المدینة ووجود
النص من الکل فیکون کالمحکم والمتواتر ولهذا قال ففیهم اهل المدینة وعترة الرسول
ثم الاجماع الذی ثبت بنص بعضهم ای الصحابة وسکوت الباقین منهم لان السکوت فی
الدلالة علی التقریر ای تقریر الحکم دون النص اقل وضوحا منه ولذا کان الجمهور علی
صحته ثم اجماع من بعد الصحابة علی حکم لم یظهر فیه قول من سبقهم مخالفا ضمیر هم
راجع الی الموصول الاول والمراد بالموصول الثانی الصحابة ای لم یظهر فیه قول الصحابة اصلا
کاجماعهم علی صحة الاستصناع وهذا الاجماع مختلف فیه ومخالفا منصوص علی الحال
من فاعل سبقهم ومن القوله فی بعض النسخ مخالف بالجر علی انه بدل من الموصول الثانی
او بالرفع علی انه خبر مبتدا محذوف والتقدیر وهو مخالف والکل ضعیف لان المراد نفی
ظهور قول الاوائل اصلا لا نفی قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا وجوابه ان المراد
بالقول المخالف القول المختلف فیه کما فسرناه فیما سیاتی ویصیر حاصل الکلام انتفاء القول اذ لو

ظهر منهم قولا ما موافق للاجماع او مخالف له او قول مختلف فيه وقد علم انقراض
الاولين مما سبق لانه لو ظهر منهم قول موافق للاجماع او مخالف فقط لكان اجماعا
سكوتيا منهم عليه فيكون هذا القسم داخلا فيما سبق واما القول المختلف فيه فقصد لنفيه
ههنا كما قصد اثباته في قولهم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف
فقد اختلف العلماء اي علماؤنا والذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في
هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف
لا يبطل قوله والا لتعطلت المذاهب الماضوية الان فيمنع انعقاد الاجماع لبقاء المخالف
وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه الاجماع فيما لم يسبق
فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى يضلل جاحده وفيما سبق فيه الخلاف
بمنزلة الخبر الصحيح من الاحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على
نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه في نفسه حجة قطعية كذلك يكون في نقله
قطعية ايضا واذا انتقل الينا اجماع السلف بالافراد اي باخبار الافراد كان الاجماع كنقل
السنة بالاحاد وبين وجه التشبيه بقوله وهو اي الاجماع حجة يقين باصله لكنه لما
انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان اي الاجماع مقدما على القياس كالسنة
وقيل انه لا يوجب العمل وهو ضعيف ولا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم
ذكر قوله هذا باب القياس ط

كتبه احقر العباد فقير محمد عبد الله عفي عنه ووالديه ساكن قرية كوث واثر من مضافات ونيد